يحيى محمد

مدخل الى فهم الاسلام

الفكر الاسلامي: نظمه.. أدواته.. أصوله



مؤسسة الانتشار العربي
Arab Diffusion Company

مكتبة
مؤمن قريش

المنهج في فهم الاسلام (١)

مدخل الى فهم الاسلام

الفكر الاسلامي: نظمه.. أدواته.. أصوله

يحيى محمد

مدخل إلى فهم الاسلام

الفكر الاسلامي: نظمه.. أدواته.. أصوله

يحيى محمد



Introductuion to Understand Islam

BY:

Yehya Mohammed



LONDON - BEIRUT
Email: Arabdiffusion@cyberia.net.lb.
P.o. box: 113/5752 - Beirut

First Published in 1999

ISBN: 1 84117 022 4

All rights reserved. No part of this publication
may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any
means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise,
without prior permission in writing of the publishers

الطبعة الأولى ١٩٩٩

المحتويات

مقدمة

القسم الأول

تمهيد ٩

التعرف على علم الطريقة لفهم الخطاب ١١

الفصل الأول: علم الطريقة وفهم الخطاب

السؤال عن فهم الخطاب ١٥

الخطاب وطريقة فهمه ٢٣

مقياس التقييم بين الأجهزة المعرفية في آلية فهم الخطاب ٣٠

بين الرؤية المفصلية وطريقة المعرفة ٣٨

الفكر الاسلامي وعلم الطريقة ٤٠

غياب علم الطريقة وأسبابه ٤٤

علم الطريقة واصول الفقه ٥٥

علم الطريقة والمنطق الاكسيومي للجهاز المعرفي ٧٠

صراع المعيار والوجود في تمثيل الفكر الاسلامي ٧٤

الفصل الثاني: علم الطريقة وقراءة التراث

النظام المعرفي والتحليل البراني للتراث ٨٧

النظام المعرفي وصناعة الوحدة في التاريخ ٩٤

القسم الثاني

مدخل الى النظام الوجودي ١١٥

التأسيس الوجودي للنظر القبلي (الأداة والأصل المولد) ١٢١

الفصل الثالث: الاصل المولد وتاريخ النظام الوجودي

الأصل المولد والتنظير الوجودي قبل الحضارة الاسلامية ١٢٣
الأصل المولد والتنظير الوجودي داخل الحضارة الاسلامية ١٤٢
١ ـ ما الذي انتقل من ثقافة الاغريق الى الثقافة الاسلامية؟ ١٤٢
٢ ـ تاريخ وتطور الثقافة الوجودية في الحضارة الاسلامية ١٤٥
الأصل المولد والتوظيف الباطني عند الاسماعيلية ١٤٥
الأصل المولد والطروحات الجديدة عند الفارابي ١٥١
الأصل المولد والتجلي الالهي عند ابن سينا ١٦٠
الأصل المولد والمضاهاة بين العوالم عند الغزالي ١٦٣
الأصل المولد ووحدة العقل الفلسفي عند ابن باجة ١٦٧
الأصل المولد وحكاية ابن يقظان عند ابن طفيل ١٦٨
الأصل المولد ووحدة الوجود النوعية عند ابن رشد ١٦٩
الأصل المولد ووحدة الوجود الشخصية عند ابن عربي ١٧٦
عودة الى فلاسفة المشرق ١٨٥
الأصل المولد والاشراق النوري عند السهروردي ١٨٥
الأصل المولد والمحاولات التوفيقية عند صدر المتألهين ١٨٩
مجمل التطورات التي لحقت بداينمو التفكير الوجودي ٢٠٥

الفصل الرابع: حقول النظام الوجودي

حقوق النظام الوجودي ٢١١
طبيعة الجهاز العقلي الفلسفي ٢١٣
السنخية داخل المنظومة السببية ٢١٦
١ ـ علاقة الضرورة في النظام السببي ٢١٧
٢ ـ علاقة المناسبة في النظام السببي ٢١٨
٣ ـ علاقة المشابهة في النظام السببي ٢٢٠
طبيعة الجهاز العرفاني ٢٢٦
الذوق والكشف في الجهاز العرفاني ٢٢٩
الأداة في الجهاز العرفاني ٢٣٠
الكشف : مراتبه وشروطه وقيمته ٢٣٠
الكشف ومجالات الرؤية العرفانية ٢٣٦
قيمة الكشف ٢٣٩

الفصل الخامس: الصراع والتكامل بين الجهازين الفلسفي والعرفاني

١ ـ الصراع لصالح العرفان ٢٥١

العـرفـان وتجـاوز القـانون العـقـلي ٢٥١
٢ ـ الصـراع لصـالح الفلسـفـة ٢٥٧
تعـقـيل الكشف كـأداة ٢٥٧
تعـقـيل الكشف كـرؤية ٢٦١
٣ ـ تكامل الجـهـازين ٢٧٠

القسم الثالث

مدخل الى النظام المعياري ٢٩٠

الفصل السادس: الادوات المعرفية وتاريخ النظام المعياري

بدايات الحـركـة المعـيـارية والتنظيـر العـقـلي ٢٩٣
بدايات الحـركـة البـيـانيـة ٣٠٢
الحـركـة المزدوجـة للبـيـان والعـقل ٣٢١
١ ـ العـقل في خـدمـة البـيـان ٣٢١
٢ ـ من التـأسـيس البـيـاني الى التـأسـيس العـقلي ٣٢٧
الدائرة العـقليـة وتطور عـلاقـة العـقل بالخطاب ٣٣٢
انماط التـأسـيس العـقلي في الدائرة العـقليـة ٣٣٢
التـأسـيس الخـارجي للخطاب ٣٣٣
التـأسـيس الداخلي للخطاب ٣٣٤
التـشـريع العـقلي ومنافـسـتـه للخطاب ٣٣٦
التنظيـر البـيـاني ٣٤٣
١ ـ بداية التنظيـر البـيـاني السني ٣٤٣
٢ ـ نهـاية التنظيـر البـيـاني السني ٣٥٣
التنظيـر البـيـاني والبيـان السلفي ٣٥٦
نشـأة التنظيـر المعـيـاري في الدائرة الشـيـعـيـة ٣٦٢
١ ـ التنظيـر العـقلي والنص داخل حـقل الفـضـاء الشـيـعي ٣٦٤
٢ ـ التنظيـر البـيـاني والعـقل داخل حـقل الفـضـاء الشـيـعي ٣٦٩
طبـيـعـة وحـدود البـيـان الاخـبـاري ٣٧٤
التنظيـر البـيـاني الاخـبـاري والبـيـان السلفي ٣٧٨

الفصل السابع: التقسيم المنهجي للنظام المعياري

١ ـ التـقـسـيم المنهـجي بحـسـب الأطر المذهبـيـة ٣٩٠
٢ ـ التـقـسـيم المنهـجي بحـسـب العلوم واخـتـلاف الموضـوع ٤٠٠
النظام المعـيـاري وصـراع الاصـول المولدة ٤١٤

خاتمة: حضارة بين حضارتين

مقارنة بين الحضارة الاسلامية والحضارتين اليونانية والغربية ٤١٩
موقع الفلسفة والتصوف وعلوم الطبيعة في الحضارة الاسلامية ٤٢٦
الاتصال والانفصال (المعرفي) بين حضارات العالم ٤٣٥
النهضة والتساؤلات المحمومة ٤٤٩

المصادر ٤٥٣

المقدمة

اذا كان لابد من كلمة نقولها في المقدمة ، فهو ان دراستنا للفكر الاسلامي سوف لا تكتفي بقراءة هذا الفكر كنتاج معرفي اجتهادي فحسب ، بل سيرى القارئ ان الاستراتيجية الأساسية التي ننهجها هي البحث عن «فهم الاسلام» من خلال الطرق المعرفية التي قدمت والتي يمكن ان تقدم في هذا السبيل . وبذلك نكون قد حققنا هدفين معاً . فمن جهة هو اننا بهذه الطريقة يمكننا ان نتعرف على التراث من زاوية ايبستمولوجية منهجية ، وهي القضية التي وجدت لها اهتماماً بالغاً لدى الفكر المعاصر . كما ويمكننا ان نطرق باب البحث بخصوص «فهم الاسلام» عبر الطرق المعرفية المقدمة لهذا الغرض . لكن يظل الشاغل من حيث الأساس ليس التراث من حيث انه «موضوع في ذاته» ، بل تلك الآلية من الفهم بالخصوص . فالتراث منظور اليه كـ «موضوع لأجل غيره» لا كـ «موضوع في ذاته» .

وسيجد القارئ في التمهيد من هذا (المدخل) تفصيلاً لأيضاح العمليتين الآنفتي الذكر ، وذلك قبل الشروع بتناول الفكر الاسلامي الذي عملنا على تقسيمه ـ منهجياً ـ الى نظامين معرفيين بحثناهما بصورة أولية على أمل ان نقوم ببحث التفاصيل الخاصة بهما خلال الأجزاء الأخرى من الكتاب .

أما الغرض من هذا الجزء فهو إبداء المقدمات التي يلزم معرفتها قبل الدخول بأي ممارسة لآلية الفهم . ذلك ان هذه الآلية تتحكم فيها قواعد «منطقية» وشروط معرفية قبلية لا تتحقق بدونها ، كما هو موضح في هذا الجزء الذي نعدّه عبارة عن تمهيد ومدخل منطقي لا غنى عنه لأي ممارسة من ذلك القبيل .

على اننا بهذه المحاولة نسعى الى إيجاد السبل الممكنة لوضع البدائل المناسبة من طرق الفهم كأساليب «منطقية» تخضع الى اعتبارات ما أطلقنا عليه بـ «علم الطريقة» الذي يجعل التنافس بين اختياراتنا خاضعاً الى قانون «الراجح والمرجوح» . في الحال الذي نستهدف من

وراء ذلك البحث عن حل للأزمة الحضارية التي يمر بها واقعنا المعاصر ، من حيث ان أي نهضة حضارية نأملها لا تتحقق إلا من خلال حل للإشكالية الخاصة بـ «الفهم» . ولا نبالغ اذا قلنا ان مشكلتنا من حيث الأساس هي مشكلة فهم قبل أي اعتبار آخر . فتاريخنا ومستقبلنا كلاهما رهين هذه الآلية التي تجري بنا مجرى الدم في العروق ، فلا بالامكان قطعها ولا التخلي عنها ، وهي تؤثر فينا كتأثير الروح في الجسد ، وكل ما يمكننا أن نفعله هو تجديد روحها باعادة النظر فيها بضبط واتساق . . .

١٩٩٤/٩/٢٦

يحيى محمد ، ليدز ـ بريطانيا

القسم الأول

تمهيد

التعرف على علم الطريقة لفهم الخطاب

الفصل الأول

علم الطريقة وفهم الخطاب

من الواضح ان طرح سؤال على مستوى كيف نفهم الخطاب (الشريعة) ، وكيف يمكن ابداء النظر فيما قد نطق وما لم ينطق به ، وذلك كسؤال منهجي يطلب الايضاح ويسلك مسلك الاجتهاد من غير قطع (ديجماطيقية) ولا ادعاء مسبق . . إن طرح سؤال كهذا لو أمكن تصوره في القرون الخالية لعُدّ من السذاجة والبلاهة ، ما دام التصور العام آنذاك قائماً على الوضوح والبيان المستند الى «الدليل والبرهان» ، رغم ما يحفل به هذا الوضوح من تناقضات وتهافتات . نعم إن طرحاً كهذا ليس بإمكانه العيش وسط قرون الوضوح والبيان ، وسط الثبات الحضاري . أما اليوم فقد أصبح الطرح ملحاً لا يسعه أن يظل مغموراً باطن الصدور لدى الباحثين المخلصين والاسلاميين الملتزمين ، الواعين بموجات التناقض التي انتابت الفكر الاسلامي قديماً وحديثاً .

والواقع ان للأحداث السياسية والاجتماعية التي عصفت بالعالم الاسلامي خلال العقود الأخيرة هي التي بدأت بالتمهيد لأن تحفّز وتضاعف من الضغط على ذلك الطرح المنهجي لفتح باب ما زال مغلقاً منذ قرون . فعلاوة على ان فترة ما قبل النهضة الحديثة منذ القرن الماضي لم تشهد تحركاً جاداً ومقصوداً باتجاه ذلك التساؤل وسط العلماء والمفكرين والفلاسفة والفقهاء وغيرهم ، لغياب المحفّز بغياب التطور الحضاري قياساً مع ما شهدته فترة القرنين الأخيرين . . فأنه رغم الأحداث الكبيرة التي مرّ بها العالم الاسلامي خلال هذه الفترة ، إلا أنها لا زالت في طور التمهيد باتجاه التحرك نحو ذلك السبيل ، ولا زالت الحاجة تدعو الى مزيد من الدفع والتنبيه نحو خلق متكامل لذلك الطرح . فلا الاحتكاك الحضاري قد أفضى الى العمل بموجب السؤال الآنف الذكر ، ولا انتهاء نظام «الخلافة» قد أدى الى ذلك النوع من التحرك ، ولا كذلك النزاع الذي استمر ولا زال بين القديم والحديث ، بين التمسك بحرفية

«النص» وسيرة «السلف الصالح» من جهة ، وبين الخضوع لمتطلبات الحاضر من جهة أخرى ، أو بين الوقوف في طرف التراث واستصحاب الحاضر عليه ، وبين التطلّع الى هذا الحاضر وجرّ التراث اليه بالتأويل والأدلجة طبقاً لجعل الحاضر مفتاحاً للماضي . . كل ذلك لم يثبّت مضمون السؤال المنهجي الآنف الذكر . فكل ما صنعته تلك الأحداث هو أنها كانت محفزات على مشاريع فكرية تنتمي الى نظام المضامين والمفاصل الجزئية دون أن تبعث على ايجاد مشاريع عضوية من النوع الكلي ، على نحو ما نطلق عليه بفهم الروح والطريقة العامة التي بموجبها يتحدد النظام المفصلي للرؤية والفكر .

لقد ظهر الصراع حول المرأة بظهور كتابي (تحرير المرأة) و(المرأة الجديدة) الذين أثارهما قاسم أمين ، لكنه كان مقطعاً من مسرحية يعجز الذهن فهمها منه . كما ظهر الصراع حول نظرية الحكم الذي فجّره علي عبد الرزاق في كتابه (الاسلام وأصول الحكم) ، فجرّ الى عدة دراسات تدخل في مسلسل هذا الصراع كما هو الحال في كتاب (نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم) للشيخ محمد الخضر حسين ، وكتاب (النظريات السياسية الاسلامية) لمحمد ضياء الدين الريس ، وغيرهما . ثم ظهر هناك صراع على مستوى فقهاء الشيعة في هذا الدرب ، والذي فجّره الامام الخميني في كتابه (الحكومة الاسلامية) فساهم في الوعي نحو انجاز صيغة من الحكم أفضت بايجاد دراسات فقهية أخرى تسير على هذه الطريق ، كما هو الحال في كتاب (دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الاسلامية) للشيخ منتظري ، وكتاب (أساس الحكومة الاسلامية) للسيد كاظم الحائري . وهي في نفس الوقت أدت الى خلق صراع آخر بين هذا الطرف المعلن عن نفسه بما يُطلق عليه بنظرية «ولاية الفقيه المطلقة» وبين طرف آخر أفرزته الظروف الخاصة بالحكم ، والذي أخذ يعلن عن نفسه بحمله لنظرية «الشورى بين الفقهاء» ، كما هو واضح مما جاء في كتاب (شورى الفقهاء) للسيد مرتضى الشيرازي وبعض الدوريات الشيعية الأخرى ، فهو مشروع مضاد لمشروع «الحكومة الاسلامية» أو «ولاية الفقيه المطلقة» . يضاف الى ان مثل تلك الظروف قد خلقت طرفاً ثالثاً لم ينضج بعد ، فهو يسعى أساساً للمصالحة بين حكم الديمقراطية وبين نظام الحكم الاسلامي . كما وظهر صراع نظري عام يتعلق بالموقف من التراث في قبال الحداثة ، وهو موضوع قد غطى على غيره من الصراعات الأخرى في الساحة العربية خلال النصف الثاني من هذا القرن .

والملاحظ أن تلك الصراعات المعرفية رغم أنها قد أخذت تتعمق شيئاً فشيئاً بفعل تطورات الظروف ، إلا أنها لا تعدو أن تكون صراعات مفصلية تقع موقع أغصان الشجرة

وأوراقها من غير جذور تمدّها بالحياة والنمو ، إذ ما يخفى هو أهم وأعظم مما يبدو على السطح ، بل هو أساس وجوده ، وإنْ أطمسه أصحاب الصراع أو غفلوا عنه . مما يعني أن مظاهر الصراع الفكري المفصلي تعكس صراعاً خفياً يمسّ النظام الكلي من فهم الشريعة أو الخطاب . فليست المظاهر التي تظهر على ساحل بحر الفكر ، إلا نتاجات مفرزة من أعماق روحه الكلية ، كجبل الثلج الراسخ في أعماق المحيط .

بالفعل هناك مشاريع هامة وجريئة ظهرت مؤخراً بعضها قد دخل ليعالج الفكر الاسلامي من زاوية علاقته المباشرة بفهم الخطاب ، لكن عيبه هو أنه قد تناول هذا الفكر بطريقة تجزيئية تفتقر المنهجة الكلية والشمول ، كما هو الحال في أعمال (أبي زيد)[1] . كما ان بعضاً آخر حاول أن يلمّ بمفاصل الفكر الاسلامي ابرازاً ونقداً ، لكن دون ان يقولب نشاطه المعرفي حسب ما يقتضيه النظام الكلي من الفكر ، وهذا ما جعله يظهر وكأنه يدور على ما دار عليه التراث من غير ضوابط للإمساك به والسيطرة عليه روحاً وطرقاً ، كما هو الحال في مشروع (حسن حنفي) ذي الجبهات الثلاث ، على الأقل فيما ظهر منه لحد الآن ، وإن كان ما لم يظهر ـ وهو القسم الأعظم ـ يبدو فيه ما هو أهم مما ظهر ، باعتباره يجد طريقه الخاص الى فهم الخطاب كما هو واضح من الاشارات التي يثيرها صاحب المشروع من هنا وهناك . لكن على العموم هو ان صاحبنا هذا قد وضع مشروعه أساساً وضعة «تراثية» أراد منه أن يكون خليفة لكتاب (المغني في إبواب التوحيد والعدل) أو كتاب (المحيط بالتكليف) للقاضي عبد الجبار الهمداني المعتزلي ، معتبراً المشروع بأنه «تطوير للتيار العقلي الطبيعي الاعتزالي مع إدخال عنصر الثورة والتحرر عليه ، وهي مكتسبات في حياتنا المعاصرة»[2] . الأمر الذي يتفق مع وسمه للمشروع سمة «التراث والتجديد» ، فهو بالأساس لم يوضع لأجل فهم الخطاب كاستراتيجية مركزية[3] .

---

١ ـ للدكتور نصر حامد أبي زيد ، الأعمال التالية : الاتجاه العقلي في التفسير/ دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة . فلسفة التأويل/ دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي . مفهوم النص/ دراسة في علوم القرآن .

٢ ـ انظر : من العقيدة الى الثورة ج ١ ، ص ٢١٤ ـ ٢١٥ ، دار التنوير والمركز الثقافي العربي في بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٨م .

٣ ـ يقسم الدكتور حسن حنفي مشروع (التراث والتجديد) الى ثلاث جبهات أو أقسام هي : موقفنا من التراث القديم ، وموقفنا من التراث الغربي ، وموقفنا من الواقع (نظرية التفسير) . ولكل جبهة بيان نظري يخصها . وتتكون الجبهة الأولى من سبعة أجزاء كالآتي :

١ ـ من العقيدة الى الثورة/ محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين .

٢ ـ من النقل الى الابداع/ محاولة لإعادة بناء علوم الحكمة .

٣ ـ من الفناء الى البقاء/ محاولة لإعادة بناء علوم التصوف .

٤ ـ من النص الى الواقع/ محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه .

٥ ـ من النقل الى العقل/ محاولة لإعادة بناء العلوم النقلية (القرآن ، الحديث ، التفسير ، السيرة ، الفقه) .

٦ ـ العقل والطبيعة/ محاولة لإعادة بناء العلوم العقلية (العلوم الرياضية والطبيعية) .

٧ ـ الانسان والتاريخ/ محاولة لإعادة بناء العلوم الانسانية (اللغة ، الأدب ، الجغرافيا ، التاريخ) . =

بيد ان هناك بعضاً آخر قام فعلاً بالمنهجة والإمساك بالنظام الكلي للفكر الاسلامي كشاغل أساس يمكن من خلاله السيطرة على مفاصل الفكر وتحديد جهاته ، مستعيناً في ذلك بالنقد المعرفي الابيستمولوجي ، لكنه لم يهمه مشكل فهم الخطاب ، ولم يفعل سوى إبداء النقد الجذري للأجهزة الفكرية التي تكونت ومارست نشاطها معرفياً وآيديولوجياً ، كما هو الحال مع مشروع الجابري الذي نحسبه من أنضج المشاريع العلمية لمعالجة التراث على الصعيد المنهجي ، وذلك لاهتمامه بتلك المنهجة من الامساك بحبال الفكر العربي الاسلامي[٤] ، مما جعلنا نفرده بالحضور المتعدد داخل العمل الذي نقوم به ، خصوصاً في هذا الجزء .

= أما الجبهة الثانية فتنقسم الى ثلاثة أجزاء كالآتي :

١ ـ مصادر الوعي الاوروبي

٢ ـ بداية الوعي الاوروبي .

٣ ـ نهاية الوعي الاوروبي .

كذلك تنقسم الجبهة الثالثة الى ثلاثة أجزاء هي : ١ـ المنهاج . ٢ـ العهد الجديد . ٣ـ العهد القديم .

وقد نشر الجزء الأول من الجبهة الأولى بخمسة مجلدات يتضمن فيه البيان النظري وهو المجلد الأول المسمى بـ «المقدمات النظرية» ، ولا زالت بقية الأجزاء تنتظر الاتمام والنشر . كما وصدر البيان النظري للجبهة الثانية بعنوان «مقدمة في علم الاستغراب» ، ولا زالت سائر الأجزاء لم تصدر بعد للجبهات الثلاث .

ومن دواعي الاعتزاز أن هناك عدة مؤشرات صادف أن وجدناها عند حسن حنفي تتفق مع ما نميل اليه ، وإن كان هناك بعض الاختلاف والتباين من الناحية التفصيلية ، خصوصاً فيما يتعلق بطرح عامل «الواقع» كأساس منهجي للتفسير والنظر . فهناك وعي تام يظهر لأول مرة على الصعيد المنهجي عند حسن حنفي ، مؤسس على «الواقع» في قبال كل من العقل والنص . فمن اشاراته بهذا الصدد أقواله التالية : « . . . وفي العقل والنقل ظهرت أولوية العقل كما ظهرت أولوية النقل ، ولكن لم تظهر بعد أولوية الواقع » .

«العلاقة إذن ليست بين العقل والنقل وحدها ولكنها علاقة ثلاثية بادخال طرف ثالث هو الواقع يكون بمثابة مرجع صدق وتحقيق لو حدث أي تعارض بين العقل والنقل . ولا يكاد يتفق اثنان على معنى واحد للنص في حين ان استعمال العقل أو اللجوء الى الواقع يمكن ان يؤدي الى اتفاق . ولا تستطيع اللغة وحدها أن تكون مقياس فهم النص والتوفيق بين المعاني . تحتاج اللغة الى حدس وهو عمل العقل او الى تجربة وهو دور الواقع . فالواقع واحد لا يتغير . ولا يمكن الخطأ فيه لأنه واقع يمكن لأي فرد أن يتحقق من صدق الحكم عليه . وإن كل اختلافات الأحكام على الواقع إنما ترجع في الحقيقة الى اختلافات في مقاييس هذه الأحكام وأسسها وليس الى موضوع الحكم . وغالباً ما تكون هذه الأسس ظنوناً او معتقدات او مسلمات على أحسن تقدير أو مصالح وأهواء ورغبات وسوء نية على أسوء تقدير . وفي حقيقة الأمر الفكر هو الواقع ، والواقع هو الفكر ، وليس لأحدهما أولوية زمانية على الآخر أو أي نوع من الأولوية من حيث الشرف والقيمة» .

«القرائن الحسية ليست فقط تدعيماً للحجة النقلية ، بل للحجة العقلية كذلك . فالواقع أساس النقل والعقل على السواء» .

«ان الواقع هو الأصل ، والعقل هو الأساس ، ولا سلطان إلا للعقل ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه» .

(انظر فيما يتعلق بما سبق المصادر التالية : من العقيدة الى الثورة ، ج ١ ، ص٣٧٢ ـ ٣٧٥ ، ج٥ ، ص٥٣١ ، الطبعة الأولى ١٩٨٨م . مقدمة في علم الاستغراب ص٩ ـ ١٠ ، المؤسسة الجامعية بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٢ . ندوة : الحركات السياسية المعاصرة في الوطن العربي ، ص٣٦٧ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الثانية ١٩٨٩) .

٤ ـ بخصوص المشروع المنهجي لدراسة التراث تتحدد أعمال الجابري الأساسية بالكتب التالية : نحن والتراث ، التراث والحداثة ، نقد العقل العربي (تكوين العقل العربي ، بنية العقل العربي ، العقل السياسي العربي) . وهناك كتب أخرى لها بعض العلاقة بهذا الشأن ككتاب : الخطاب العربي المعاصر ، وإشكاليات الفكر العربي المعاصر .

إلا أنه بالرغم من وجود مثل تلك المشاريع ، فالملاحظ ان الساحة العربية والاسلامية لا زالت تشهد غياباً لتنظيم الفكر الاسلامي تنظيماً منهجياً وكلياً يأخذ بعين الاعتبار استراتيجية فهم الخطاب كشاغل أوّل وأساس ، وبالتالي فانها تشهد كذلك غياب النظر في وضع الخطط الممكنة ايبستمولوجياً لصياغة التصورات المنهجية الجديدة من النظام الكلي ، على نحو يكون شاغلها التخلص من أزمات الفكر والوقوف كأطراف كلّية تنافس الأطراف المتجذرة التي مارست دورها المعرفي طيلة قرون عديدة من الزمان . وعلى العموم يلاحظ ان مسلك الفكر المعاصر يتبع في كثير من جوانبه الروح العامة في نمط التفكير للأجهزة المعرفية في التراث ، فهو لا ينظر الى الخطاب من أجل فهمه مباشرة ، بل يعمد لينتظم كتابع ومؤيد لجانب من جوانب هذا التراث ، وان كان ما يستهدفه من هذا الانتظام هو اتباع الروح العامة لا المفاصل ، بخلاف الحال مع الطريقة التي سادت في التراث ذاته ، حيث كان الهم محدداً بالمفاصل وليس الروح العامة للتفكير .

فالفكر المعاصر منقسم على ذاته في الغالب بين محي للغزالي أو ابن رشد أو المعتزلة او غيرهم ، وهو في هذا الانقسام لا تهمه المفاصل المعرفية بقدر ما تهمه الروح العامة من التفكير ، فكأن ما كان غائباً او ضعيفاً في الماضي قد أصبح حاضراً اليوم . كل ذلك للدواعي الايديولوجية ، حيث أنها حاضرة اليوم بوعي وقوة تستهدف النهضة والتغيير عبر عمليات الانتظام بجوانب التراث . وكأن الاتجاه المعاصر قد لجأ الى الماضي كهمزة وصل لفتح الحاضر ، بخلاف طريقة (ماركس) الذي جعل من تحليل هذا الأخير قنطرة منصوبة لغرض فتح الماضي .

وكما سبق أن عرفنا أن الغرض من السؤال المطروح « كيف نفهم الخطاب؟ » ، إنما هو لطلب الوضوح «المنهجي» وتأسيس المعرفة كمسعى للقضاء على اضطراب الفكر وتناقضاته في الماضي والحاضر . إلا أنه قد يُظن من هذا التساؤل ـ باستفهامه ومعناه ـ البساطة والسذاجة لما ألفناه من السلوك الاستصحابي والتكراري للعلماء ازاء موقفهم من الخطاب . فالاجتهاد محددة مصادره وأصوله ، والنص مبينة معايير فهمه والتعامل معه ، وليس هناك ما يحتاج الى استئناف نظر . وربما يضيف البعض الى هذا ، فيحسب أن ذلك العمل من سلوك العلماء هو عمل تعبدي سلفي يحرم تجاوزه ، فأي بحث فيه علامة تجديد كلية هي بمثابة البدعة المحرمة . الأمر الذي يعني أن هذا التصور ينطلق من وجود برنامج كامل يفي بجميع المتطلبات ويجيب على مختلف التساؤلات ويسدد كافة الاحتياجات .

على أن من الخطأ أن نشغل أنفسنا بمناقشة مثل هذا الرأي ، فهو يحكم على نفسه بمثل ما

يحكم به على غيره . فالطريقة التي أوصلته الى قناعة في تأسيس النظر وتشييد الفهم وانتاج المعرفة ، هي وحدها تكفي لمنح مبرر ومشروعية مثل ذلك التأسيس والفهم والانتاج عند المقابل . بل الواقع أن مقولة كتلك تفضي الى السقوط في الدور ، حيث لا تتأسس حجية التعبد إلا بعد أن تثبت عملية الفهم ، إذ لما كانت تلك الحجية متوقفة على فهم الخطاب ، فان الفهم ـ أي فهم كان ـ لا يمكنه أن يضاد بالتعبد ، وانما بفهم مثله . ذلك أن قضية حجية التعبد هي عبارة عن انتاج معرفي معياري متوقف على فهم الخطاب ، وهذا الأخير بدوره يتوقف على تأسيس النظر القبلي ، وبالتالي فمن الناحية المنطقية أن السير بالاتجاه المعاكس يفضي الى الدور لا محالة .

على العموم انه من الناحية الايبستمولوجية أن التعامل مع الخطاب لا ينحصر بحدود الفهم ، فهناك عمليتان أخريتان ، أحدهما تسبق عملية الفهم ، أو أنها على الأقل تتداخل معها الى درجة تعبر عن نفس هذه العملية ـ كما هو حال طريقة النقليين او البيانيين ـ ، وظيفتها تأسيس المعرفة القبلية . أما الأخرى فهي متفرعة عن أحدى العمليتين أو كليهما معاً ، وظيفتها انتاج الهيكل المفصلي للفكر في كافة ميادين العقل والكون والميتافيزيقا وسائر الأمور المعيارية الأخرى ، بما فيها تلك التي تستند الى فهم الخطاب ، إذ تجعل منه مصدراً للاجتهاد والاستنباط .

من هنا كان لابد من التمييز بين هذه المستويات الثلاثة للمعرفة ، حيث في التأسيس القبلي للنظر يكون موضوع المعرفة عبارة عن القضايا القبلية السابقة على فهم الخطاب . بينما يكون موضوع المعرفة في عملية الفهم إنما هو الخطاب ذاته . أما موضوع المعرفة في الية الانتاج فهو عبارة عن كل القضايا المستنتجة سواء من التأسيس أو الفهم أو منهما معاً . ومن الواضح أن هذه المستويات المعرفية مترابطة فيما بينها ، إذ أن بعضها يتأسس على البعض الآخر . فالفهم مؤسس على التأسيس القبلي للنظر ، وآلية الانتاج المعرفي هي بدورها تتأسس على كل من المستويين الآخرين .

بعد هذه الاشارة نرجع الى الوراء لنتساءل عن الوضوح الذي كان معمولاً به في القرون الخالية ، فهل كان هناك برنامج موحد يحوي على كل من التأسيس والفهم والانتاج المعرفي ، أم ان هناك برامج متنافسة ومتضاربة ، بعضها يسعى نحو تكذيب البعض الآخر؟

واقع الأمر ـ وكما هو واضح ـ أن هناك برامج متعددة بعضها يضاد وينافس البعض الآخر . فهناك تجاه يعدّ الخطاب واضحاً وكافياً بذاته ، مبرراً ذلك تارة بمقولة «البيان» في الخطاب نفسه وأن فيه كل شيء ، حيث يحسبه معبراً عن حقيقة واضحة ومتجلية لا تحتاج

الى تأويل ولا الى توجيه . . وتارة أخرى بمقولة «الظاهر» ، من حيث اعتبار الخطاب ظاهراً ليس فيه باطن ولا خفاء . . وتارة ثالثة بمقولة «الناطق عن الخطاب» وذلك من حيث اعتبار الخطاب القرآني والسنة النبوية ليسا محلاً للبيان ، أي هما متشابهان لا تعرف حقيقتهما إلا بواسطة الناطق المفسّر لهما ، وهو أمر يختص بالامام المعصوم ، إذ وحده يمكن ان يكشف عن حقيقة ما يتضمنه أمر هذا الخطاب ، بل هو ملهم بكافة مضامين الخطاب بما فيه من بيان .

وفي القبال هناك برنامج لا يمنح الخطاب الوضوح في كثير من الاحيان ، الأمر الذي يجعل ركيزته الأساسية مثبّتة على نحو آخر من «الوضوح» ، هو ذلك الذي نطلق عليه بـ «العقل المعياري» ، كأداة مؤسسة للنظر ومقومة للفهم ومن ثم منتجة للمعرفة والفكر .

كما أن هناك تجاهاً يجعل مفتاح الوضوح مؤسساً على «العقل الوجودي الفلسفي» كمصدر للتأسيس والفهم والانتاج المعرفي ، لا على الخطاب أو الشريعة . يضاف الى أن هناك تجاهاً آخر يجعل مصدر الوضوح قائماً على الكشف ـ الشهود القلبي ـ الذي يختص به الأولياء والعرفاء ، كمسلك ينقذ من الضلال ويفتح للعارف طريقة الهداية والبيان .

لا شك أن السؤال عن «فهم الخطاب» لم يكن له من معنى في عصر النص ، إذ كل شيء يمكن أن يكون واضحاً وبيناً بشكل مباشر ، لما تكشف عنه اللغة وقرائن الحال ولسان الأحداث . . .الخ . فبمثل هذه القرائن وقياساً الى ما كانت عليه الظروف آنذاك يكون الخطاب واضحاً ومغطياً لحاجات الواقع الذي يتفاعل معه بشكل مباشر . حتى عُرف عن الصحابة بأنهم كانوا لا يسألون النبي (ص) عن أمور دينهم إلا ما ندر ، بل كانوا يفعلون ما يفعل من غير سؤال إن كان هذا ركناً أو فرضاً أو أدباً ، فكان يصلي وهم يرونه فيصلون مثله ، وكذا الحال في الوضوء والحج وغير ذلك من العبادات والمعاملات . لذلك جاء عن ابن عباس قوله : ما رأيت قوماً كانوا خيراً من أصحاب رسول الله (ص) ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض كلّهن في القرآن ، منهن : يسألونك عن الشهر الحرام . . .الخ[٥] . كما قال بعض السلف وهو يخاطب معاصريه : انكم تسألون عن أشياء ما كنّا نسأل عنها ، وتنقّرون عن أشياء ما كنّا ننقّر عنها ، وتسألون عن أشياء ما أدري ما هي . وعن عمر بن اسحاق انه قال : لمن أدركت من أصحاب رسول الله (ص) أكثر ممن سبقني منهم فما رأيت قوماً أيسر سيرة ولا أقل تشديداً منهم[٦] .

---

٥ ـ انظر : أعلام الموقعين لابن القيم الجوزية ، ج ١ ، ص ٧١ ، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف ، دار الجيل بيروت ، ١٩٧٣

٦ ـ انظر : رسالة الانصاف في بيان سبب الاختلاف للشاه ولي الله الدهلوي ، ص ٢ ، طبعة حجرية . كما انظر للدهلوي : حجة الله البالغة ، ج ١ ، ص ١٤١ ، دار التراث في القاهرة ، ١٣٥٥هـ

أما بعد مرحلة عصر النص ، فان لسان حال السؤال عن الفهم أخذ يترجم عن نفسه بالظهور أكثر فأكثر ، كلما امتدّ الزمان واشتدت الظروف وكثرت الأحداث وتطورت الحياة ، حتى جاء اليوم الذي أصبح لهذا السؤال منحى آخر لم يرد في ذهنية عصور ما قبل النهضة . فما هو المعنى الذي يحمله السؤال الآنف الذكر؟ وما هو الفرق بين تصور ما قبل النهضة وما بعدها؟

لقد كان عصر ما قبل النهضة خاضعاً من حيث الأساس تحت سيادة الاشكالية المعرفية المعبّر عنها بـ «النص والعقل» . فتارة كان التعامل المعرفي جارياً ضمن حدود «النص» ، وأخرى ضمن حدود «العقل» ، وثالثة ضمن اعتباراتهما معاً . ومع أنه لم يكن آنذاك داع يدعو لطرح السؤال الآنف الذكر لاعتبارات الوضوح والبيان التي أشرنا اليها ، لذا فهو من هذه الناحية يقع أو يكاد أن يقع في قائمة ما يطلق عليه بـ «اللامتفكر فيه» ، إلا أن التنافس على التمثيل الحقيقي للخطاب بين الاتجاهات المعرفية كان يعبّر بشكل مبطّن وغير صريح عن مضمون ذلك السؤال ، رغم أن هذا الأمر لم يُلحظ إلا بمنظار يقع خارج حدود دائرة تلك الاتجاهات المتنافسة .

ومع أن السيادة في الصراع الدائر بين الاتجاهات المعرفية كان لتلك الطريقة التي مزجت بين اعتبارات «النص والعقل» ، إلا ان الأحداث والتطورات الأخيرة التي شهدها العالم الاسلامي منذ ما يقارب المائتين سنة الأخيرة جعلت من تلك الاشكالية المطروحة غير كافية للتأسيس والفهم والانتاج المعرفي . فهناك «عامل» خرج ليعبّر عن نفسه كعنصر ضروري للدخول والتفاعل ضمن لائحة التأسيس والفهم والانتاج ، وهو عامل «الواقع» . الأمر الذي جعل طرح ذلك السؤال ضرورياً وسط ما قلبته الأحداث من مفاهيم ، ومهّد لإتاحة الفرصة للعمل نحو فتح باب جديد من المعاملة ، لا مع الخطاب أو الشريعة فحسب ، بل حتى مع القنوات الفكرية التي تصدّت لفهمه عبر عمليات تأسيس النظر والانتاج المعرفي . فقد أصبح الهمّ ليس في المنظومات التي انتجتها وأفرزتها تلك القنوات ، وأنما في الطرق أو الأدوات التي سلكتها في عمليات التأسيس والفهم والانتاج ، خصوصاً وان الصراع والتنافس بين المذاهب قد أفضى الى بلورة وتحديد هذه الطرق والأدوات من الناحية الايبستمولوجية . الأمر الذي يسمح لنا بأن نرى وراء ذلك الصراع المذهبي اللاهوتي ، صراعاً آخر يمتزج معه ، فيظهر أحياناً ويختفي احياناً أخرى ، وهو الصراع المنهجي الايبستمولوجي الناشئ عن أجهزة الفكر وأدواتها المعرفية ، والذي يختلف عن ذلك الهيكل المفصلي للصراع المعبر عنه بالمذهبي .

أهم نقطة يمكن أن نستخلصها مما سبق هو أن هناك فارقاً عظيماً بين الخطاب وبين الطريقة الموظفة لفهمه . فالطريقة لا تنقل الخطاب كما هو ، بل تتصوره بحسب قواعد ومسلمات قبلية تشكل محور النشاط في الفهم وانتاج المعرفة . والفارق بين الخطاب وبين طريقة فهمه ، هو كالفارق بين الطبيعة وعلمها . فمثلما أن هذا العلم يتصور الطبيعة ضمن اعتبارات وقواعد قد تؤدي الى عدم المحاكاة والمطابقة بينهما ، كذلك الحال في علاقة الطريقة المعرفية بالخطاب ، حيث أن ما تحمله من اعتبارات قبلية من الممكن أن تجعل آلية الفهم التي تؤسسها لا تطابق حقيقة ما عليه الخطاب . لهذا فان اختلاف الطرق والقنوات المعرفية غالباً ما يفضي الى تباين طبيعة الصورة المرسومة للخطاب أو الفهم المنتزع عنه .

طبقاً لذلك يمكن القول أن الفارق بين الخطاب كموضوع في ذاته وبين الفهم الذي يختص بذاتنا هو الى حد كبير عبارة عن الفارق بين «الشيء في ذاته» و«الشيء لذاتنا» ، كما يقول عمانوئيل كانط . وإذ نقول «الى حد كبير» ، فانما نقصد بأن الفارق بين الأمرين لا يصل الى حد القطيعة التامة . إذ لا مانع من أن يتطابق الشيئان «في ذاته ولذاتنا» ، وإن كان ذلك من الأمور التي يصعب تحقيقها على الوجه القاطع إلا في قضايا محدودة ، كتلك التي تعدّ جوهر الخطاب ومبرر وجوده في نفس الوقت ، وهي قضية «التكليف» . فهي بمثابة البديهة في الخطاب ، بما تقتضيه وتتضمنه من محاور أساسية كوجود المكلِّف (التوحيد) ، والمكلَّف (العبودية) ، والواسطة بينهما (الرسالة) ، والحساب كثمرة للتكليف (الآخرة أو القيامة) . . .الخ . فالتكليف هو القضية المركزية التي يجب أن تكون محل اطباق وموافقة جميع أنواع الفهم المنتزعة عن الخطاب ، إذ بدون الاعتراف بهذه القضية لا يعدّ الخطاب خطاباً حقيقية ، لأنه يغدو فارغاً من مضمونه ، الأمر الذي يؤدي الى انهيار جميع ما يقام عليه

من فهم . وعليه كان من الضروري أن يكون الشرط الأساس في قبول الفهم المعتبر للخطاب هو الاعتراف بهذه القضية المحورية . أما السبب الذي يجعلنا نعدّ هذه القضية محل قطع وتطابق بين الشيئين «في ذاته ولذاتنا» ، هو أننا اعتماداً على منطق حسابات الاحتمال نرى أن القرائن الدالة على مصداقية وصميمية هذه القضية في الخطاب هي كثيرة جداً الى درجة يصعب احصاؤها ، رغم أن تفاصيلها الخاصة تخضع من هنا وهناك الى الترجيحات الاحتمالية . وسنرى ما لقيمة هذا المنهج المنطقي من أثر في تغيير الكثير من الموازنات والصور المستخلصة من الخطاب عبر الفهم .

على أن أهم عامل يجعل من الطرق والأجهزة المعرفية عبارة عن قنوات اجتهادية تتنافس فيما بينها لأن تعبر عن مطابقتها لحقيقة الخطاب ، هو أن الخطاب ذاته يمتاز بخصوصية فريدة هي قابليته على المطاوعة في تقبل مختلف الأنساق والاجتهادات ، فهو حمّال ذو وجوه ، على حدّ قول الامام علي . وهناك من القدماء من أدرك هذه المطاوعة ، كما هو الحال مع الماوردي الذي يقول : «كلام كل كتاب وأخبار كل نبي لا يخلو من احتمال تأويلات مختلفة ، لأن ذلك موجود في الكلام بنفس طباعه ، ولا كلام أولى بهذه الصفات من كلام الله جل ذكره ، إذ كان أفصح الكلام وأوجزه وأكثره رموزاً وأجمعه للمعاني الكثيرة (. . .) ولابد في الدين من وقوع الحوادث (الطارئة) التي يحتاج الى النظر فيها ، والنوازل التي لا تستغني العلماء عن استخراجها . ولذلك صار لكل رأي تُبَّع ومشرّعون ، وأئمة ومؤتمون . وكان سبباً لاختلاف الأمم وانشقاق عصاها»[٧] . وعلى نفس هذه الشاكلة يرى العديد من رجال المذاهب الاسلامية من أن دلالة النص لا تفيد إلاّ الظن ، أو أنها مما تقبل التأويل والاحتمال ، كما هو رأي الغزالي والفخر الرازي والشريف المرتضى وغيرهم على ما سنعرف . بل يصل حدّ المطاوعة عند البعض الى أبلغ من ذلك ، كما هو الحال مع قاضي البصرة عبيد الله بن الحسن ، إذ يقول : «ان القرآن يدل على الاختلاف . فالقول بالقدر صحيح وله أصل في الكتاب والقول بالاجبار صحيح وله أصل في الكتاب . ومن قال بهذا فهو مصيب ، ومن قال بذلك ، فهو مصيب ، لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين واحتملت معنيين متضادين . وسُئل يوماً عن أهل القدر وأهل الاجبار فقال كلٌّ مصيب ، هؤلاء قوم عظموا الله وهؤلاء قوم نزّهوا الله . . وكذلك القول في الأسماء فكل من سمى الزاني مؤمناً فقد أصاب ومن سماه كافراً فقد أصاب ، ومن قال هو فاسق وليس مؤمن ولا كافر فقد أصاب ، ومن قال هو منافق ليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب ومن قال هو

٧ ـ نصيحة الملوك للماوردي ، عن : في شرعية الخلاف ، ص٥٥ ، علي أومليل ، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ، ط١ ، ١٩٩١م .

كافر وليس بمشرك فقد أصاب ومن قال هو كافر مشرك فقد أصاب ، لأن القرآن قد دل على كل هذه المعاني . . وكذلك السنن المختلفة كالقول بالقرعة وخلافه والقول بالسعاية وخلافه وقتل المؤمن بالكافر ولا يقتل مؤمن بكافر وبأي ذلك أخذ الفقيه فهو مصيب . . ولو قال قائل ان القاتل في النار كان مصيباً ولو قال هو في الجنة كان مصيباً ولو وقف فيه وارجأ أمره كان مصيباً ، إذ كان انما يريد بقوله ان الله تعالى تعبّده بذلك وليس عليه علم الغيب . وكان يقول في قتال علي لطلحة والزبير وقتالهما له ان ذلك كله طاعة لله تعالى»[٨] . وحديثاً أدرك العديد من الباحثين والمستشرقين تلك المطاوعة ، فالمستشرق (جولد تسيهر) يقول : «كذلك يصدق على القرآن ما قاله في الانجيل العالم اللاهوتي التابع للكنيسة الحديثة (بيتر فير نفلس) : كل امرئ يطلب عقائده في هذا الكتاب المقدس ، وكل امرئ يجد فيه على وجه الخصوص ما يطلبه»[٩] . وكذلك المستشرق (هورتن) استاذ فقه اللغات السامية بجامعة بون ، يقول هو الآخر : «إن روح الاسلام رحبة فسيحة بحيث أنها تكاد لا تعرف الحدود ، وقد تمثلت كل ما أمكنها الحصول عليه من أفكار الأمم المجاورة ، فيما عدا الأفكار الملحدة ، ثم أضْفت عليها طابع تطورها الخاص»[١٠] .

مهما يكن ، ليست هناك قناة معرفية إلا وتمارس دورها الاجتهادي لفهم الخطاب . فحتى القناة التي تخزن وتشحن حمولتها من «النقل» لا تخلو من الممارسة الاجتهادية . فهناك اعتبارات مبدئية وتصورات قبلية تقوم عليها آلية الفهم او تتداخل معها ، مع انها ليست بالضرورة تتطابق مع الخطاب كـ «شيء في ذاته» . ذلك ان العملية ليست مجرد نقل آية او رواية كما هي ، بل انها عبارة عن هضم وتحليل وتركيب لمادة النص ، وهو المعني بالفهم . حيث ان هذه العملية تجري طبقاً لتصورات بعضها قبلية وبعضها الآخر يتداخل مع الفهم ذاته ، كالأخذ بالظهور العرفي واللغوي ، واعتبار الشريعة بينة لا تحتاج الى تبيين ولا تأويل ، وكونها صادقة ومطلقة لاتحد بزمان ولا مكان ، وما الى ذلك من المفاهيم الكلية القبلية او المتحدة بالفهم . وقد سبق لابن رشد أن أدرك الشكل الاجتهادي للمذاهب بما فيها المذهب النقلي ، منكراً ما يزعمه كل منها من «انها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس ، وان من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع»[١١] .

---

٨ ـ انظر : تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة الدينوري ، ص٥٥ ـ ٥٧ ، مطبعة كردستان العلمية بمصر ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٦هـ .

٩ ـ انظر : مذاهب التفسير الاسلامي ص٣ ، اجناس جولد تسيهر ، ترجمة د . محمد يوسف موسى ود . علي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق ، دار الكتب الحديثة بمصر ، الطبعة الثانية .

١٠ ـ عن تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ص١٨٩ ، لمحمد اقبال ، ترجمة عباس محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر في القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٨م .

١١ ـ انظر : مناهج الأدلة لابن رشد ، ص١٣٤ ، تقديم وتحقيق د . محمود قاسم ، مكتبة الانجلو المصرية ، الطبعة الثالثة .

هكذا فحيث ان الأجهزة المعرفية تعبر عن قنوات اجتهادية في تأسيسها القبلي للنظر ومن ثم فهمها للخطاب ، فان من الطبيعي أن لا يكون لأي منها حق النيابة المطلقة للخطاب ، فضلاً عن الاستبداد بالنطق باسمه كحق فردي مطلق . فكونها قائمة على تصورات قبلية او متداخلة مع الفهم ، وكونها مختلفة فيما بينها ، كل ذلك يجعلها موضع نظر وبحث ، خاصة وان الخطاب كموضوع هو عبارة عن «شيء في ذاته» لا يطابق بالضرورة آلية الفهم المطروحة كـ «شيء لذاتنا» . وهذا يعني ان وجود أجهزة فكرية جاهزة عرفها التاريخ ليس بالضرورة انها تحظى بروح المطابقة والمصادقة ايبستومولوجياً مع الخطاب .

وطبقاً لذلك يصبح من الخطأ الجسيم ما يتصوره البعض حديثاً من أن للخطاب وضوحاً يجعله حاملاً للنظريات الكونية والفلسفية ، كما هو الحال مع الدكتور علي سامي النشار الذي يذكر صراحة : «ومن الخطأ البالغ ان يقال أن القرآن خلو من النظريات الكونية والفلسفية وانه لم يرتد آفاق الوجود لكي يحددها في صورة نهائية» . ثم يقول : « . . ولكن من المؤكد انه لم يترك نظرية او مذهباً فلسفياً شغل به العقل الانساني بدون ان يبحث فيه ، وأن يضع أصوله العامة» . وهو يذكر جملة أمثلة كان منها : فكرة خلق الأشياء من لا شيء وايجاد العالم من العدم ، منكراً فكرة قدم المادة ، ومعلناً بدء الزمان ونهايته ، «وبهذا أنكر سرمدية المادة وعدم فنائها»[١٢] .

على أنه اذا كان النشار قد توصل فيما توصل اليه ، من ان القرآن الكريم يثبت فكرة خلق العالم من العدم ، فقد سبق لابن رشد أن توصل من منطق القرآن ذاته الى نقيض هذه الفكرة . فهو في البداية أنكر أن يكون في القرآن آية واحدة تنص على أن الله كان موجوداً مع العدم المحض ، أي مع عدم وجود شيء آخر معه . بل واستظهر بعدد من الآيات ان العكس هو الصحيح ، وبالتالي فأنه يرى أن العالم وإن كان حادثاً من حيث صورته ، إلاّ أنه من حيث المادة أشبه ما يكون قديماً ، كما يظهر في قوله تعالى : ﴿هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾[١٣] ، ذلك ان ابن رشد استظهر من أن الآية دالة على وجود أشياء سابقة لوجود صورة العالم كالماء والعرش والزمان الذي يقيس وجودهما . وكذلك هو الحال مع قوله تعالى : ﴿ثم استوى الى السماء وهي دخان﴾[١٤] ، معتبراً أن السماء خُلقت من مادة سابقة هي الدخان[١٥] .

---

١٢ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام للدكتور علي سامي النشار ، ج ١ ، ص ٣٢ ، دار المعارف ، الطبعة السابعة ١٩٧٧ .

١٣ ـ سورة هود/ ٧ .

١٤ ـ سورة فصلت/ ١١ .

١٥ ـ فصل المقال لابن رشد ص ٤٢ ـ ٤٣ ، تقديم وتعليق الدكتور البير نصري نادر ، المطبعة الكاثوليكية في بيروت ١٩٦١م .

وموقف ابن رشد هذا إذا ما أُخذ على ظاهره فانه لا يناسب حقيقة معتقده الفلسفي في ثبات السماء وقدمها ، بل ومن حيث عدم انفصال صور الأشياء الأرضية عن المادة او الهيولى بأي شكل من الأشكال ، فصحيح ان صور الأشياء عنده حادثة ، لكن من حيث لابداية حاسمة للحدوث ، وبالتالي فان الأشياء وإن كانت حادثة من حيث جزئياتها الفردية ، إلا انها قديمة من حيث النوع ، فكل فرد حادث يسبقه فرد حادث آخر وهكذا من غير بداية أو نهاية .

مهما يكن فالواقع ان الصور الاجمالية في القرآن الكريم تجعل من الصعب او المستحيل التقرير بما هو أمر حاسم يعود اليه ، فمع أن فيه جاء ذكر الماء والعرش والدخان كموجودات سابقة على الأرض والسماء ، إلا انها لم تخضع بدورها الى البت في أمرها ، لا بالحدوث ولا بالقدم . وعليه فان من السذاجة القول انه يمكننا التوصل بيقين الى نظريات مبثوثة في القرآن من هنا وهناك ، ما لم تكن قرائن الاستقراء او الاحتمال كثيرة في الوقت الذي تخلو فيه من وجود المحور المنافس لها . وحتى في هذه الناحية فان الصورة الاجمالية هي البادية في الأمر على الغالب ، مما لا يدع مجالاً لاعتبار القرآن او الخطاب محلاً لحمل النظريات «الممنطقة» . وقد سبق ان كشفنا في بعض البحوث عن خطأ طريقة الاجتهادات القديمة التي كانت تروم نحو تحويل الخطاب الى مرمى «ممنطق» يمكن الاكتفاء به في الكشف عن أحوال الأشياء بصورة قطعية . وذكرنا بعض الأمثلة على ذلك ، كان منها الآيات المتعلقة بغاية خلق النجوم ، كما في قوله تعالى : ﴿وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون﴾[١٦] ، وقوله : ﴿إنا زيّنا السماء الدنيا بزينة الكواكب ، وحفظاً من كل شيطان مارد﴾[١٧] ، وكذا قوله : ﴿ولقد زيّنا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوماً للشياطين﴾[١٨] .

وقد قلنا فيما يتعلق بهذه الآيات أن تلك الاجتهادات التي تعول كلياً على نص الخطاب ، قد حصرت نطاق انشدادها نحو الدلالات اللفظية الظاهرة لتضفي عليها بعداً «منطقياً» مغلقاً من الاطلاق على صعيد الواقع ، كما هو الظاهر من نفس النص ، وتتصور ان الغاية من خلق النجوم لا تخرج عن أن تكون لهداية المسافر في طرق البر والبحر ، وللزينة ، وللحفظ ورجم الشياطين ، دون ان يخطر ببالها حالة ما إذا كان السفر بالجو ، ودون ان يختلج في نفسها الشك عما إذا كان من الممكن الاستغناء عن استخدام النجم للهداية . كل

١٦ ـ سورة الأنعام / ٩٧ .

١٧ ـ الصافات / ٦ و ٧ .

١٨ ـ الملك / ٥ .

ذلك يعسر ان يرد في ذهنية لم ينكشف لها أسرار وتطورات الواقع التكويني كما انكشف لها مفاهيم الكتاب التدويني . وهي لذلك لا تسمح ان يكون هناك تصور مضاف الى ما ورد وحُدد في النص ، بتبرير ينساق من النص ذاته بعد إضفاء الطابع المنطقي الاطلاقي عليه . فمثلاً انها تشعر لو انه كان من الممكن الاستغناء عن استخدام النجم للهداية ، لكان يعني ان من الجائز ان يصبح النجم معطلاً عن الغاية التي ذكرها القرآن الكريم كصيغة من صيغ الاطلاق ، وهو أمر لا تحتمله أبداً . كذلك هو الحال فيما يتعلق بصيغ الاطلاق الخاصة بخلق النجوم ، فهي أيضاً لا تسمح عادة ان يضاف أي شيء من الغايات علاوة على ما ذكره النص بالاطلاق والحصر والاغلاق . لهذا كان بعض السلف لا يجيز القول بوجود فائدة اخرى تتعدى ما هو مذكور من فوائد ، فكما نقل ابن كثير في تفسيره من ان بعض السلف كان يقول : «من اعتقد في هذه النجوم غير ثلاث فقد أخطأ وكذب على الله سبحانه . إن الله جعلها زينة للسماء ورجوماً للشياطين ويهتدى بها في ظلمات البر والبحر»[١٩] .

ويبدو ان لغة القائل كانت تستهدف الرد على الفلاسفة الذين جعلوا للنجم شأناً عظيماً في الوجود غير ما ذكره القرآن الكريم .

كذلك الحال اذا ما أردنا ان نعرف كيف صُوّرت آية القوة في قوله تعالى : ﴿وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل . .﴾[٢٠] . وايضاً هو الحال فيما يتعلق بالنظر الى الانظمة الاجتماعية كنظام الرق والجزية والخلافة وتوزيع الأراضي وغنائم الحرب وغير ذلك مما يخالف الكثير من تصوراتنا الحديثة عن فهم الخطاب[٢١] .

وعليه فنحن في الواقع نعيد من وجه موقف ذلك الاخباري الذي يقول ان القرآن كله متشابه وانه لا يُعرف مدلول آياته وسوره بما في ذلك سورة التوحيد ، الأمر الذي جعله مثاراً للعجب من قبل الأصوليين لظنهم أن ذلك من الواضحات[٢٢] . . وسؤالنا هو انه لو كان من الواضحات كما ينبغي فلماذا اذن ذلك الزخم الهائل الذي لا ينتهي من الاختلاف والتناقض في الفهم في مثل تلك القضية التي تعد على رأس أصول الدين وأهمها جميعاً ، إذ تجد

---

١٩ ـ انظر : تفسير القرآن العظيم لابن كثير ، ج٢ ، ص١٣٩ ، دار القلم في بيروت ، الطبعة الأولى .

٢٠ ـ سورة الأنفال / ٦٠ .

٢١ ـ ما سبق ذكره قد قمنا بتحليله وربطه بعامل الزمن او الواقع في بحث لنا بعنوان : جدلية الخطاب والواقع (النسخ وفلسفة الخطاب) .

٢٢ ـ قال الجزائري : ذهب بعض مشائخنا الى أن القرآن كله متشابه بالنسبة الينا . . حتى انه قد سأله بعض الأفاضل وانا كنت حاضراً في المسجد الجامع في شيراز ، وكان الاستاذ المجتهد الشيخ جعفر البحراني والشيخ المحدث صاحب جوامع الكلم يتناظران في هذه المسألة ، فانجرّ الكلام هاهنا حتى قال له الفاضل المجتهد : ما تقول في معنى «قل هو الله أحد» ؛ فهل يحتاج في فهم معناها الى الحديث؟ فقال : نعم لا نعرف معنى الأحدية ولا الفرق بين الأحد والواحد ونحو ذلك إلا بذلك . (لاحظ الأنوار النعمانية ، ج١ ، ص٣٠٨ ، لنعمة الله الجزائري) .

مفهوم التوحيد عند الكلاميين غيره عند أهل الحديث وغيره عند الحشوية ، وغيره عند الفلاسفة ، وغيره عند الصوفية والباطنية وهكذا . .

على إنا حين نقول بأننا نعيد موقف ذلك الاخباري لا يعني اننا نسلم معه بأن الوضوح مضمون عند سبرنا للأحاديث وأقوال السلف . كما لا يعني اننا نسلم معه بأن القرآن خلو من أي مستوى من مستويات الوضوح والبيان ، فهو ليس رموزاً ولا ألغازاً ، خصوصاً اذا ما عولنا على نواحي القرائن التي يثيرها من هنا وهناك والتي تكشف عن فهم بعض الدلالات العامة والخصوصيات ، وإن كان التفصيل يحتاج الى نوع من المعايير المساعدة لفهمه والتي ينتج عنها وجود الاختلاف في صور الفهم طبقاً لاختلاف المعايير كما سنرى . أما الموقف العام فيظل ثابتاً من حيث ان قرائن الوضوح التام قد ذهبت مع ذهاب عصر النص . واذا كان من المتفق عليه ـ تقريباً ـ ان قضايا الفقه الجزئية تشهد على هذا الأمر ، فأن الاختلاف الهائل في فهم قضايا العقائد والتفسير وغيرها يشهد على ذلك هو الآخر بما لا مزيد عليه .

مقياس التقييم بين الأجهزة المعرفية في آلية فهم الخطاب

إن اعتبار القنوات والأجهزة المعرفية اجتهادية يثير أمامنا مشكل «المقياس» الذي يتم به ترجيح وتقييم تأسيسها وممارستها لآليات فهم الخطاب . فنحن نعترف أنه ليس لدينا أي مقياس مطلق وموحد يمكن اعتماده في عملية الترجيح والتقييم هذه . اضافة الى أن المقياس ذاته لا يسعه أن يكون محايداً . فحيث انه ليس من الممكن مسح الطاولة والتحرر من كافة أصنام الوهم البيكوني[٢٣] ، أو السلطات المعرفية القبلية ، لذا أن المقياس باعتباره أحد هذه السلطات القبلية كان مآله هو أنه يخدم بعض الأجهزة على حساب البعض الآخر ، خصوصاً اذا ما كان موجهاً من قبل رغباتنا الذاتية وعلى حساب «الموضوعية» في التقييم ، إلا أنه مع ذلك كان من الممكن وضع بعض الشروط والاعتبارات التي يتقبلها «الوجدان العلمي» لاتخاذ الشكل المناسب من المقياس في التقييم .

بادئ ذي بدء ، من المعلوم أن كل جهاز معرفي يسعى لأن يقدم اطروحته كمنظومة يبرزها على أنها ذات أنساق متسقة تعبر عن صور موافقة او مطابقة لروح الخطاب . لكن حيث أن تطابق النسق مع «نص الخطاب» لا يتحقق كلياً دائماً ، لذا كانت وظيفة الجهاز باعتباره حاوياً على عملية تأسيس النظر القبلي هي إلحاق «العدول والانحراف» في النص عن روح الخطاب وحقيقته ، وذلك باضفاء الاعتبارات اللازمة التي من شأنها تبرر حالة «الالتواء» المضفاة على النص بالقياس مع النسق الصوري المبرز . بالضبط كما يحصل مع

---

٢٣ ـ المقصود بالوهم البيكوني أصنامه الأربعة : صنم القبيلة ويعني ميل الجنس البشري لفرض ميوله الذاتية على التفسير والاستنتاج قبل عملية استنطاق الواقع والتجربة . وصنم الكهف ويعني اتباع الفرد لبيئته الخاصة بما تحمل من عادات وتقاليد في نظرته الى الأشياء . وصنم السوق الذي هو وهم يتعلق بالاستخدام الخاطئ للغة . وأخيراً ، صنم المسرح الذي يتعلق بتحكم سلطة المعارف والنظريات القديمة على النفوس .

الفهم المعاصر للهندسة الكونية . فطبقاً للمذهب الاصطلاحي الذي أذاعه (بوانكاريه) أنه لا فرق من حيث الصحة والاتساق بين فرضين متعارضين ومتكافئين يصفان شكل الطبيعة الذي يتمظهر بمظهر الهندسة اللااقليدية . فمع هذا التمظهر كما يمكن القول بأن هندسة الطبيعة لا اقليدية ، فيما لو لاحظنا مثلاً انحراف الأشعة الضوئية عن استقامتها ، كذلك يمكن القول بفرض معارض ومنافس لهذا النسق الصوري ، وهو ان هندسة الطبيعة اقليدية ، إلا أن هناك قوى كونية تحرف الأشعة الضوئية عن استقامتها وتجعلها تبدو وكأنها لااقليدية[٢٤] .

كذلك هو الحال في الأنساق الصورية التي تُقدّم لتجعل نفسها مطابقة لحقيقة الخطاب ، فهي أيضاً يمكن أن تكون متعارضة ومتنافسة ، الأمر الذي يعني أن أي نسق صوري يمكن أن يجد لنفسه مكاناً ما من الدخول في التعبير والتمثيل عن واقع الخطاب وحقيقته ، حتى لو أدى ذلك الى إضفاء صفة الحرف والعدول في نص الخطاب لأسباب هي بمثابة القوى الكونية المؤثرة على أدوات القياس أو الأشعة الضوئية ، كما في مثالنا الآنف الذكر .

فعلى سبيل المثال أن طريقة الانساق العقلية ترى النص يعتريه العدول عن حقيقة روح الخطاب ، وذلك لأنها تجد أحياناً في النص تضاداً مع النسق العقلي الذي تؤمن به ، وهذا ما يجعلها تفترض وجود حكمة تقف خلف ذلك العدول ، من قبيل اعتبار النص إقناعياً خطابياً جاء لعامة الناس دون الخاصة[٢٥] ، أو اعتبار علّة الانحراف هي لحث المكلفين على التفكير والنظر في النص[٢٦] ، أو لاعتبارات وأغراض أخرى .

إن إضفاء صفة العدول على النص أو ما يلابسه من ظروف يفضي الى تعارض الأنساق الصورية حتى داخل الدائرة المعرفية الواحدة . فاختلاف قضايا التأسيس القبلي للنظر وكذلك اختلاف أساسيات الفهم ذاته ، كل ذلك يجعل من الأنساق بعضها يعارض البعض الآخر ، مما يعرضها الى خلع ظاهرة الحرف والعدول على النص أو ما يلابسه لغرض المحافظة على الأنساق مع قضايا التأسيس وأساسيات الفهم . واذا كان هذا الأمر يصدق جلياً في الممارسات التي يقوم بها «الجهاز العقلي» بأصوله المتعددة التي يفرضها على فهم الخطاب ، الأمر الذي ينتج عنه تضارب أنساق الفهم لتضارب حالات الحرف والعدول المنزوعة على النص ، مما تبرره ظاهرة التضاد في تلك الأصول الراجعة الى محور التأسيس القبلي للنظر ،

---

٢٤ ـ انظر حول ذلك : نشأة الفلسفة العلمية ص١٢٣ ـ ١٢٩ ، هانز ريشنباخ ، ترجمة د . فؤاد زكريا ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٩ .

٢٥ ـ كما هو الحال في طريقة أهل الفلسفة والباطنية .

٢٦ ـ كما هو الحال في طريقة أهل الكلام ومن على شاكلتهم .

كما هو الحال في الخلاف العقلي لقضايا الحسن والقبح والقضاء والقدر والعدل والجور وغيرها من قضايا التأسيس القبلي . . فاذا كان ذلك الأمر يصدق جلياً في الممارسات العقلية للفهم ، فان الأمر ذاته يصدق مع الممارسات البيانية النقلية ، كما هو واضح من الخلاف الشيعي السني فيما يتعلق بالإمامة أو الخلافة . فالنسق الشيعي يعبر عن فكرة حضور الوصية على ولاية الأمر لعلي بن أبي طالب عن طريق النص ، بخلاف ما هو عليه النسق السني الذي ينفي مثل هذا الحضور من خلال أخذ اعتبار الظروف الملابسة للنص . وطبقاً لهذا التعارض فأن الاتجاهين يمارسان نوعاً من خلع العدول على النص أو ملابساته الظرفية . فلو توقفنا عند حدود ما اتفق عليه الطرفان في الغالب لوجدنا أن ظاهرة الحرف والعدول لدى الاتجاه السني تلوح النص ذاته ، خصوصاً حديث الغدير المتفق عليه غالباً[٢٧] ، إذ النظر السني لا يراه نصاً دالاً على ولاية الأمر لعلي كما يوحي اليه الظاهر ، كما لا يرى هذه الدلالة في سائر النصوص لتي تدعمه من هنا وهناك ، كحديث المنزلة وحديث السفينة الناجية وحديث الثقلين وحديث مدينة العلم[٢٨] ، وغير ذلك من الأحاديث المعتبرة لدى الاتجاه السني[٢٩] . أما لدى الاتجاه الشيعي فأن ظاهرة العدول لا تلوح النص ذاته ، وانما تلوح الملابسات الظرفية المتعلقة به على سبيل السلب ، والتي أهمها امارة ارادة النبي (ص) لأن يكتب أمراً يضمن السلامة في الدين للمسلمين وهو مسجّى على فراش الاحتضار ، لكنه لم يفعل ذلك لبعض الظروف[٣٠] ، مما

---

٢٧ ـ وردت روايات حديث الغدير بعدة ألفاظ مختلفة لكن دلالتها متقاربة . منها ما جاء عن زيد بن الأرقم أنه قال : «خطب رسول الله (ص) بغدير خم تحت شجرات فقال : أيها الناس يوشك أن أدعى فأجيب وإني مسؤول وإنكم مسؤولون ، فماذا أنتم قائلون . قالوا نشهد أنك قد بلغت وجاهدت ونصحت فجزاك الله خيراً . فقال : أليس تشهدون أن لا إله إلاّ الله وأن محمداً عبده ورسوله وأن جنته حق وأن ناره حق وأن الموت حق وأن البعث حق بعد الموت وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور . قالوا بلى نشهد بذلك . قال : اللهم اشهد ثم قال : يا أيها الناس إن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين وأنا أولى بهم من أنفسهم ، فمن كنت مولاه فهذا مولاه ، يعني علياً ، اللهم والِ من والاه وعاد من عاداه» .

٢٨ ـ عن حديث المَنزلة جاء في بعض الأحاديث أن النبي (ص) خرج في غزوة تبوك وخرج الناس معه ، وقال له علي : أأخرج معك؟ فقال (ص) : لا . فبكى علي ، فقال له رسول الله (ص) : أما ترضى ان تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنه ليس بعدي نبي . .

وعن حديث السفينة الناجية جاء في بعض الأحاديث أن النبي قال : «ألا أن مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلّف عنها غرق» .

وعن حديث الثقلين جاء عن النبي (ص) أنه قال : «أني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي ، كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الأرض ، وعترتي أهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما» .

وعن حديث مدينة العلم قال الرسول (ص) : «أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها ، فمن أراد العلم فليأت الباب» .

٢٩ ـ انظر بهذا الصدد الكتاب الهام (المراجعات) إذ فيه مناظرة علمية راقية ومطولة بين علمين كبيرين في الطائفتين الشيعية والسنية هما السيد عبد الحسين شرف الدين العاملي والشيخ سليم البشري .

٣٠ ـ سميت هذه الواقعة برزية يوم الخميس ، حيث جاء في بعض الأخبار عن ابن عباس انه اشتد برسول الله وجعه يوم الخميس ، فقال : إئتوني بكتاب أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً . لكن القوم الجالسين عنده تنازعوا ، حيث قال بعضهم : هجر رسول الله ! فقال الرسول (ص) : دعوني فالذي أنا فيه خير مما تدعوني اليه . .

(انظر ما يتعلق بهذه الواقعة وبسائر الأحاديث التي نقلناها كتاب المراجعات الآنف الذكر)

يوحي الى أنه أراد تعيين ولاية الأمر دون أن يفعل . . كذلك عدم احتجاج الامام علي بالنص ، مع أنه قد احتج بحقه ، وايضاً غياب ذكر النص في السقيفة وعدم احتجاج الأنصار به مع حاجته الماسّة اليه حين يأسوا من تحقيق النصر على خصمهم المتمثل بالمهاجرين .

وعلى الصعيد الايبستمولوجي فأن المنظومات والأنساق الصورية التي يقدمها الجهاز أو الأجهزة المعرفية كصور معبرة عن الخطاب هي منظومات وأنساق اجتهادية ليس من المنطقي قبولها قبولاً مطلقاً ، كما ليس من المنطقي ايضاً رفضها رفضاً مطلقاً . بالضبط كما هو حال النظر الى النظريات العلمية ذات التعميم العالي ، حيث التصور المعاصر يميل الى عدم وجود نظرية تحظى بالقطع والقبول المطلق ، وكذا هو الحال مع الرفض . مما يعني أن هناك أكثر من نظرية تجد لنفسها الطريق في التعبير عن الاتفاق مع الوقائع كما في العلوم الطبيعية ، أو التعبير عن الاتفاق مع الخطاب كما في العلوم الدينية ، مهما كانت حالة الحرف والعدول التي تنطوي عليها ، سواء في هذه العلوم أو تلك .

ويصدق الأمر ذاته على آلية تطبيق النسق على الواقع . فمثلاً إن فشل نظام الحكم الاسلامي ـ أو غيره من الانظمة الأخرى ـ على أرض الواقع ، لا يدل بالضرورة على خطأ فكرة نسق النظام ، وأن كان يضعه موضع الاتهام على الصعيد الايبستمولوجي ، حيث ينظر فيما اذا كان فشله عائداً الى خطأ قضية من القضايا الأساسية للنسق ، أو أنه يرجع الى خطأ في القضايا الثانوية التي لا تعبر عن صميمية النسق وجوهره . ومع وجود الاحتمال الأخير تصبح ممارسة ظاهرة الحرف والتعديل من قبل المؤمنين بالنظام ضرورة إجرائية من أجل الاحتفاظ بصحة النظام على صعيد النسق ، وذلك بتبرير فشله طبقاً للقضايا الثانوية .

على ان اعتبار الأنساق الصورية اجتهادية لا تحظى بدرجة الرفض والقبول المطلقين انما هو تعبير آخر عن قوتها الاحتمالية ، الأمر الذي يعني ان التنافس بين هذه الأنساق يجري طبقاً لمقدار القوة الاحتمالية لها ، وهذا ما يفرض علينا ان لا نعاملها معاملة متماثلة ، بالرغم من اننا نواجه مشكلة هامة على صعيد الحساب الاحتمالي ، ذلك ان القوة الاحتمالية المتجمعة من القرائن المختلفة لا يمكن حسابها حساباً متساوياً ، وبالتالي فانه قد يصعب أحياناً ترجيح نسق على نسق آخر لاختلاف نوع القرائن المتجمعة لصالح قيمة احتمال كل منهما ، مثلما يصعب ترجيح رواية ذات متن قوي وسند ضعيف على رواية أخرى ذات متنٍ ضعيف وسند قوي ، أو العكس . لكن بالرغم من كل ذلك فأن من الممكن وضع معايير يمكن أخذ اعتبارها في حالة القبول والرفض النسبيين .

فمن المفترض كشرط أولي أن نعتبر الجهاز السليم من الناحية الذاتية وقبل كل شيء ،

ذلك الذي يحافظ على نسق الاتساق في ذاته لكل من عمليات التأسيس والفهم والانتاج المعرفي ، بعيداً عن التناقضات الذاتية والمفارقات الضمنية . كما ان من المفترض أن لا يصادم الجهاز كلاً من بديهيات العقل والمنطق والواقع ، وأن لا يعرض الخطاب في صدام مع هذه المعايير .

لكن مع أن هذه الافتراضات ، تعد هامة على الصعيد المنهجي ، إلاّ أنها غير كافية كخطوات احترازية لعملية التقييم بين الأجهزة وكذلك الأنساق . لذا كان لا بد من أخذ اعتبار معايير أخرى للتقييم بحسب ما يفرضه «الوجدان العلمي» علينا .

فمن هذه المعايير معيار فهم الخطاب من النص وما يرتبط به أحياناً من واقع يتفاعل معه ، حيث يؤخذ بنظر الاعتبار اللفظ والسياق والتعددية التي فيها يكامل النص بعضه البعض الآخر ، كما ويؤخذ بنظر الاعتبار ايضاً الواقع الذي يتفاعل معه فعلاً وانفعالاً . فمثلاً من الصعب فهم قضايا النسخ وقضايا صور تعامل الخطاب مع المشركين وأهل الكتاب وغيرها من دون أخذ اعتبار المعيار الآنف الذكر[٣١] .

ومن تلك المعايير المنهجية معيار الوجدان الفطري للانسان ، إذ كلما كان فهم الخطاب يتسق مع الوجدان بحدس أكبر كلما كان أشد قبولاً وموافقة ، ذلك لأن الميل المعرفي الوجداني تتراوح شدته في درجات الظن ، وقد تصل أحياناً الى الإحساس بالقطع . فمن القضايا الوجدانية الإقرار بعدم تكليف ما لا يطاق ، وبالعدالة في الحساب ، وبعصمة الأنبياء . . .الخ . والملاحظ في القضية الأخيرة إن الإقرار المعرفي بالعصمة كلما اتخذ صورة شمولية مطلقة كلما قل وضعف الإحساس الوجداني به ، قياساً مع ما هو عليه من شكل نسبي يمس أموراً محددة منها . لكن حتى وهو في تلك الحالة من الضعف يظل أمراً مظنون الحدس من الناحية الوجدانية القبلية .

ومنها ايضاً معيار البساطة والاقتصاد ، مثلما يستثمر في العلوم الطبيعية[٣٢] ، فكلما كان النسق غير معقد في صياغته ، ومقتصداً في طريقته الدلالية ، كان مرغوباً به بالقياس الى النسق المعقد . فالاقتصاد والبساطة هو إعطاء أكثر نتائج بصياغات تركيبية بسيطة . وعليه لما كانت هناك أنساق صورية قد تختلف في تعبيرها عن الخطاب من حيث البساطة والتعقيد ، مع فرض أن تكون في قابلياتها الأخرى متكافئة ، فذلك يجعل من تلك التي تحمل نتائج أكبر

---

٣١ ـ تناولنا هذا الجانب في البحث الذي سبق أن أشرنا اليه ، وهو بعنوان : جدلية الخطاب والواقع (النسخ وفلسفة الخطاب) .

٣٢ ـ انظر : فلسفة العلم ، ص٤٢٢ ـ ٤٢٣ ، فيليب فرانك ، ترجمة د . علي ناصف ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٣ .

هي أفضل من تلك التي تزودنا بنتائج جزئية مبعثرة ضمن أنساق مختلفة .

كذلك الحال مع معيار الدينامية والشمول ، حيث كلما كان الجهاز أو النسق أقوى دينامية وشمولية ومصداقية في ضمه وتفسيره باتساق للوقائع المستجدة التي لا تقع تحت حوزة نص الخطاب مباشرة ، مما هي داخلة ضمن قضايا الانتاج المعرفي ، كلما كان أكثر قبولاً وموافقة مما هو أقل قدرة وكفاءة منه . مثلما هو الحال في المستجدات العصرية على الصعيد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي وغيرها ، فالجهاز الذي يمكنه أن يفسر هذه القضايا أو يستنتجها ضمن نسق متسق يتلائم مع طبيعته الذاتية فانه يرجح على غيره من الأجهزة .

كذلك معيار الواقع ، إذ كلما كان الجهاز مستثمراً للتوافق المتسق بين الواقع وبين نص الخطاب فأنه يكون أشد قبولاً وموافقة . وكمثال على ذلك ما يتعلق بقضية القضاء والقدر ، حيث يرجح النسق الذي يكشف عن الاتساق بين ما يظهره نص الخطاب من دلالات كثيرة جداً على كل من الجبر والاختيار والنسبية التي يتمتعان بها ، وبين منطق الواقع الدال على تلاحم الأمرين معاً ، حيث لا اختيار من غير جبر ، الى درجة أن عملية الاختيار تخضع الى القانون النسبي للارتفاع والانخفاض المعاكس طبقاً لتفاعل الإرادة مع سنن الجبر الطبيعية ، فتنخفض الارادة مع زيادة الضغط المعاكس لهذه السنن ، وبالعكس ، كما هو واضح من السلوك القائم على العادة والتطبع مقارنة بالسلوك الابتدائي ، إذ الأول تكون نسبة قوة الجبر فيه مرتفعة بحسب قوة العادة والتطبع ، في الوقت الذي تكون نسبة الارادة فيه منخفضة ما لم يكن التطبع قائماً على الارادة ذاتها ، بينما تكون نسبة قوة الجبر في السلوك الابتدائي منخفضة الى أبعد الحدود بالقياس مع الأول ، وعلى عكسها تصبح نسبة قوة الارادة . . فهذا النسق الذي يوفق بين ما يظهره الخطاب من معنى وبين ما يشهد عليه الواقع من تأكيد ، هو أرجح من غيره من الأنساق .

وايضاً معيار المنطق وذلك بجعل فهم الخطاب متماسكاً منطقياً ومتسقاً مع ما يبرزه الخطاب من ظواهر من هنا وهناك ، كما هو الحال في استخدام المنطق الاستقرائي في التعامل مع جزئيات الخطاب . إذ كلما استطاع النسق أن يحقق أعظم قدر من القرائن الاستقرائية المستمدة من ظواهر الخطاب نحو تفسير متسق لمحور مشترك ، كان له القدرة على أن يكون أكثر فاعلية في القرب من الموافقة والقبول . إذ أن كثرة الشواهد الدالة على المحور المشترك تزيد من احتمالات التوافق ، خصوصاً إذا لم يكن هناك في القبال شواهد معارضة تتجمع نحو محور مشترك منافس . كما يلاحظ من الدلالات المتجمعة من ظواهر الخطاب على كل من الجبر والاختيار ، وكذلك الدلالات المتعاضدة باتجاه محور نفي الشمول في عصمة الأنبياء .

ذلك أنه ما لم يؤخذ بالقيم الاحتمالية المتجمعة باتجاه المحور المشترك ، حيث فيها يكون التعامل مع نص الخطاب تعاملاً كلياً ، فأن تفسير جزئيات هذا النص يخضع الى حكم «المصادفة» ، باعتباره لا يجد تعليلاً موحداً ومشتركاً يربط بين وجود هذه الجزئيات أو ظواهرها كما هو الحال في المعاملة الكلية القائمة على الدليل الاستقرائي . فعلى سبيل المثال لو إنّا وجدنا ورقة عليها كتابة منتظمة ومفهومة المعنى ، وأردنا أن نعرف إن كان مصدر كتابتها يعود الى شخص عاقل يعرف الكتابة أم لا . ففي هذه الحالة نجد التفسير طبقاً للافتراض الأخير يقوم على أساس تجمع المصادفات ، إذ ارتباط الأحرف ببعضها على ذلك الشكل لا يفسر الا بتجمع المصادفات العشوائية ، اذ لا علة مشتركة تجمع بين الحرف الأول مع الحرف الثاني ثم مع الثالث وهكذا . . . وبالتالي فانها جميعاً قد اجتمعت بصورة عشوائية . في حين أن التفسير طبقاً للافتراض الأول يجعل من وجود ارتباط الأحرف بهيئتها المنظمة معللاً بوجود محور مشترك يفسرها جميعاً ، وهو افتراض وجود شخص يعرف الكتابة . ولا شك أن هذا الافتراض يحظى بقيمة احتمالية كبيرة جداً تتحول من الناحية العملية الى اليقين والقطع ، بخلاف ما هو الحال في الافتراض الأول القائم على حكم المصادفات العشوائية ، حيث أنه يكسب قيمة احتمالية متناهية الضآلة تتحول من الناحية العملية الى الصفر أو النفي . كذلك هو الحال فيما يتعلق بدلالات جزئيات الخطاب التي تتجه نحو محور مشترك من غير منافس ، فوجود عشرات الشواهد الدالة على محور الجبر والاختيار معاً وكذلك محور نفي الشمول والاطلاق في العصمة وغير ذلك من القضايا ، لا يمكن اغفاله أو تجاهله ، وبالتالي فأن أي تعامل تجزيئي لفهم تلك الشواهد بعيداً عن المحور الكلي المشترك كممارسات التأويل لنصوص مثل تلك القضايا انما يعرض جزئيات الخطاب الى أن يكون حضورها بدلالاتها الظاهرة على أنه حضور صدفوي مثلما هو الحال في الحضور الصدفوي لوجود الأحرف المنتظمة بحسب أحد الفرضين الآنفي الذكر ، وهو مما لا يتقبله منطق الاحتمالات بحسب الدليل الاستقرائي . لذا لم يكن أمامنا من تفسير إلا بالعمل على تجميع قيم الاحتمالات التي تدل على المحور الكلي المشترك ، باعتباره يحظى بتعليل وجود الكثرة من الدلالات الظاهرة من غير منافس[٣٣] .

---

٣٣ ـ بالرغم من أن الشاطبي قد استخدم الطريقة الاستقرائية للوصول الى الكليات من الجزئيات في فهمه للخطاب ، إلا أنه على ما يبدو قد قيد ذلك بحدود الفقه دون العقائد . لذا يُلاحظ أن موقفه من الآيات القرآنية بخصوص عصمة الأنبياء هو موقف تجزيئي لم ينطلق من الفهم الكلي بحسب الطريقة الاستقرائية وحسابات الاحتمال . فهو قد ذكر أنه «ورد على غرناطة بعض العدوة الافريقية فأورد على مسألة العصمة الإشكال المورد في قتل موسى للقبطي ، وأن ظاهر القرآن يقضي بوقوع المعصية منه عليه السلام بقوله : «هذا مِنْ عَمَلِ الشيطان» ، وقوله : «ربِّ إنّي ظلَمْتُ نَفْسي فاغفِرْ لي» ، فأخذ معه في تفصيل ألفاظ الآية بمجردها ، وما ذكر فيها من التأويلات إخراج الآيات عن ظواهرها . =

على أنه من الصعب أن نجد نسقاً صورياً يجذبنا في كفاءته لجميع المعايير المذكورة ، إذ غالباً ما يجذبنا في جوانب دون أخرى ، الأمر الذي يعرضه للوقوع في منافسة مع غيره من الأنساق ، مما يحتم علينا بناء عملية الترجيح طبقاً لنوع وكم المعايير . فمثلاً قد تكون المنافسة بين نسقين بحسب التعارض بين جهات معياري المنطق والوجدان الفطري ، كما هو الحال بالنسبة الى النظر المتغاير تجاه عصمة الأنبياء الشاملة . ذلك أن ما يحققه المنطق الاستقرائي في تطبيقه على ظواهر الخطاب يختلف عما يميل اليه الوجدان من تثبيت للعصمة المطلقة الشاملة . وبالتالي فأن هذا التغاير يخلق لنا نسقين متنافسين بحسب معياريهما . كذلك قد تكون المنافسة بين النسق الذي يقدمه معيار فهم الخطاب من ذات النص ، مع فهمه بحسب معيار الواقع أو الوجدان أو البساطة أو غيرها من المعايير .

على العموم أن ترجيح المعايير بعضها على البعض الآخر ليس بالأمر الهيّن ، وذلك لما يتمتع به كل معيار من نسبية في حمله للقوة المعرفية ، خصوصاً وأن هذه القوة لا يمكن إخضاعها لحساب الكم ، وبالتالي فلا يسعنا التعبير عنها إلا بواسطة حساب الكيف ، وذلك طبقاً لتقدير «الوجدان العلمي» الذي نفترض الاحتكام اليه بعيداً عن الأهواء والأغراض الذاتية ما أمكن الى ذلك سبيلاً . وبالتالي يمكن القول أنه كلما كان المعيار حاملاً لقوة معرفية أقوى في التعبير عن فهم الخطاب ، كلّما كان أشد قبولاً من غيره . فمثلاً أن معيار المنطق الاستقرائي المطبّق على فهم الخطاب اذا ما حظى بقرائن كثيرة جداً نحو محور مشترك من غير منافس ، فانه يكون أرجح قبولاً من المعايير الأخرى التي تنافسه ، كالبساطة والوجدان والدينامية وما اليها ، كذلك هو الحال مع معيار البداهة ، ونفس الشيء مع معيار الواقع حينما يعبر عن فهم متسق بدونه يصبح الخطاب ظاهر الاختلال . لذلك قلنا بضرورة أن لا يصطدم الفهم مع كل من البداهة والمنطق والواقع ، كشروط أساسية لقبول النسق . وهذا يعني أن من الممكن التحقق من قوة الأنساق والأجهزة المعرفية ، وذلك من خلال تعريضها لمختلف الاختبارات الممكنة بحسب تلك المعايير ، إذ بقدر ما يلحظ فيها الاتساق والنفوذ ، خاصة تلك التي تمنحها قوة معرفية أقوى ، بقدر ما تصبح أكثر جاذبية وأشد قبولاً .

= وهذا المأخذ لا يتخلص ، وربما وقع الانفصال على غير وفاق ، فكان مما ذاكرت به بعض الأصحاب في ذلك : المسألة سهلة في النظر إذا روجع بها الأصل ، وهي مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام ، فيقال له : الأنبياء معصومون من الكبائر باتفاق أهل السنّة ، وعن الصغائر باختلاف ، وقد قام البرهان على ذلك في علم الكلام ، فمحال أن يكون هذا الفعل من موسى كبيرة . وإن قيل أنهم معصومون ايضاً من الصغائر ، وهو صحيح ، فمحال أن يكون ذلك الفعل منه ذنباً . فلم يبق إلا أن يقال أنه ليس بذنب ، ولك في التأويل السعة بكل ما يليق بأهل النبوة ولا ينبو عنه ظاهر الآيات فاستحسن ذلك ، ورأى ذلك مأخذاً علمياً في المناظرات ، وكثيراً ما يبني عليه النظار ، وهو حسن . والله أعلم» . الموافقات للشاطبي ، ج٣ ، ص٢٦٥ ، مع حواشي عبد الله دراز ، دار المعرفة بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م .

أصبح من الواضح أن الطريقة التي نطمح اليها هي غير طريقة السجال المعرفي الذي شهدته الأدبيات الاسلامية عبر تاريخ الفكر الاسلامي ، والتي كان شاغلها النظر في المفاصل المعرفية بعيداً في الغالب عن الأدوات والأواصر التي تقوم بعملية التوليد المعرفي ، الأمر الذي رماها بالوقوع في مستنقع «حوار الصم» لعجز بعضها عن إدراك البعض الآخر . فحيث أن هذا الصراع كان يعبر في كثير من الأحيان عن شكل خفي من صراع الأدوات وكذلك الأواصر التي تربطها بالرؤية ، كل ذلك يحتم ضرورة النظر الى تلك المفاصل بما لها من علاقات اتساقية ولزومية مع أدواتها والأواصر التي تعمل على توليدها . فبهذا ـ وبهذا وحده ـ يمكن أن نتخطى النظرة التجزيئية المبتسرة ازاء الفكر الاسلامي ، إذ يصبح من الواجب النظر اليه نظرة شمولية واكسيومية يتعزز فيها الجزء ضمن الكل الذي ينتمي اليه . ذلك أن من الواضح أنه ليس هناك رؤية معرفية من غير أداة لها علاقة ما بتوليدها ، فالعلاقة بينهما أساساً هي علاقة الانتاج والتوليد . على أن وظيفة الأداة في التوليد المعرفي لا تقبل الامساك والانتهاء ، فهي تتسع لهذه العملية دون أن يحدها حد سوى ما تتأطر به من الحدود العامة التي تتماهى بها . وهي بهذا المعنى تكون أهم من الرؤية التي تتولّد عنها عبر بعض الأواصر المعرفية . فمهما كان حجم الرؤية إلا أنها تعبر عن إدراك محدود بالقياس الى السعة والقابلية اللامتناهية التي تتمتع بها الأداة في ممارساتها لآلية الانتاج والتوليد المعرفي . من هنا فأن دراستنا للأداة وعلاقتها بالآصرة المعرفية تتيح لنا التعرف على طبيعة المعرفة التي تصدر عنها والحدود العامة التي تحدها وتتماهى بها ، ومن ثم فأن ذلك يساعدنا بالتعرف على فهم الخطاب ، وهو الموضوع الأساس الذي نستهدفه من البحث .

* * *

لقد سبق أن طرحنا في مطلع البحث تساؤلاً يخص فهم الخطاب ، ومن ثم انتهينا الى أن عملية الفهم هي وليدة وجود قنوات وأجهزة فكرية تنطوي على أدوات وأواصر معرفية ، الأمر الذي يعني أنه من غير الممكن التعرف على حقيقة الفهم ما لم يتم إدراك طبيعة تلك الأجهزة وأدواتها وأواصرها ، وعليه كان من الضرورة أن نحول صيغة السؤال الذي طرحناه في مستهل البحث من مستوى : «كيف نفهم الخطاب؟» الى صيغة أخرى هي : «ما هو الجهاز المناسب لفهم الخطاب؟» . فالشاغل الذي يهمنا فعلاً هو البحث عن أنسب جهاز يرضي «الوجدان العلمي» بحسب ما سبق ذكره من معايير ، خاصة المعايير الأساسية منها . لذا كان لا بد من التعرف على أجهزة الفكر وهي تمارس دورها في التأسيس والفهم والانتاج المعرفي .

من الطبيعي في جميع العلوم أن يكون المنهج أو علم الطريقة في كسب المعرفة ، متأخراً تاريخياً عن العلوم التي تستند اليه ، بالرغم من أن الناحية المنطقية تقتضي تقدم هذا العلم عليها . فتاريخ أي علم هو تاريخ يبدأ ببداية غير ما يراد له البدء فيما بعد ، أي أنه يبدأ بشكل غير منطقي . ففي العلوم الطبيعية والرياضية ، لم يعرف علم الطريقة إلا متأخراً ، وقد قيل أن (عمانوئيل كنط) هو أول من أشار الى وجود علم لا هو من العلوم الطبيعية ولا من العلوم الرياضية ، وهو الذي عُرف فيما بعد بعلم المناهج . وهكذا فالعلوم حينما يراد لها الكمال فانها مضطرة للعمل طبقاً لعلم الطريقة من أجل ضبط وإحكام التفكير فيها . لهذا أدرك القدماء ما لهذا العلم من ضرورة في العديد من نواحي المعرفة . ويبدو أن أول العلوم التي يصح وصفها بعلم المنهج أو الطريقة هو علم المنطق الذي وضعه أرسطو مستهدفاً به إحكام التفكير الفلسفي بعد أن عانى من الفوضى نتيجة التراكمات الكبيرة التي خلفتها المذاهب الفلسفية آنذاك . ومع ذلك يظل علم المنطق عبارة عن منهج للنظر والتفكير يتعلق بجميع نواحي المعرفة البشرية . ومن المناهج العلمية الأخرى ما شهدته الحضارة الاسلامية ، كما هو الحال في علم أصول الفقه الذي وضعه الشافعي ليحكم به أسلوب استنباط الأحكام الشرعية حسب الأصول المعتبرة . وكذا يصدق الحال على علم النحو بالنسبة للغة ، وعلم العروض بالنسبة للشعر وغيرها .

وفي جميع تلك العلوم يلاحظ أنها متقدمة تاريخياً على المناهج الموضوعة لإحكامها . ويصدق هذا الحال من وجه حتى على تاريخ الفلسفة الذي يشكل بحث «المعرفة» فيها كمنطق يحكم ضبط الأبحاث الأخرى المتمثلة ببحثي الوجود والقيم . فقد نشأت الفلسفة بنشأة بحث الوجود ، وبعد ذلك ظهر البحث في مجال «المعرفة» ، مع أن النظر المنطقي

يفترض أن يكون هذا المجال متقدماً على الأول وعلى بحث القيم الذي يُفترض فيه أن يكون متأخراً عن البحثين الآخرين معاً . فالنسق المعرفي إن كان ذا طبيعة قيمية فأنه يُفترض أن سيبقه نسق يناسبه على صعيد الوجود ، وهذا الأخير ينبغي أن سيبقه نسق ثالث على صعيد المعرفة . مما يعني أن إشكالية المعرفة يجب أن تتقدم منطقياً على إشكالية الوجود ، وأن هذه الأخيرة ينبغي بدورها أن تتقدم على إشكالية القيم .

أما ما يتعلق بكليات الفكر الاسلامي فيلاحظ أن قنوات المعرفة التي تناولت فهم الخطاب لم تتشكل وتترعرع بوصفها أجهزة «طرقية» لها فروعها وعلومها المختلفة ، بل نشأت وترعرعت بعنوان علوم ومذاهب ، وذلك منذ مرحلة التنظير والتدوين خلال القرون الأولى للهجرة . وقد بقيت هذه الظاهرة تلازم تاريخ الفكر الاسلامي حتى يومنا هذا ، إذ ما زال هذا الفكر يعبر عن كونه هيكلاً مفصلياً مجزّءاً لم يتسنَّ له أن يقوم بتأسيس (علم الطريقة) كمنهج أساس لفهم القنوات الكلية للمعرفة التي تستهدف فهم الخطاب .

بيد أنه لا ينكر إن هناك تقسيمات وتصانيف جرت على العلوم منذ بداية مرحلة التدوين . ومع أن (علم الطريقة) لا يمكنه أن يستغني عن التصنيف ، إلا أن ما حدث لا علاقة له بما نحن فيه . فهي مجرد تصانيف تخلو من توضيح الظاهرة الاكسيومية في علاقة الأداة بالانتاج المعرفي ، بل وأغلبها عمومية لا تترصد أخذ اعتبار استراتيجية فهم الخطاب ، وانما همها حمل العلوم على منحاها العام . فأقدم ما وصلنا من هذه التصانيف هو ذلك الذي يعود الى عالم الكيمياء الباطني جابر بن حيان الكوفي (المتوفي سنة ٢٢٠ هـ) ، والذي يقيم اعتباره في التصنيف على النزعة اللاهوتية ، حيث يرى العلوم منقسمة الى ضربين ، فهي أما علم دين أو علم دنيا . ثم أنه يقسّم علم الدين الى ما هو شرعي وما هو عقلي ، والشرعي عبارة عن ظاهر وباطن ، أما العقلي فهو قسمان ، علم حروف وعلم معان ، وعلم الحروف ينقسم الى طبيعي وروحاني ، والروحاني ينقسم الى نوراني وظلماني ، أما الطبيعي فينقسم عنده الى أربعة أقسام هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . وأما علم المعاني فهو عبارة عن فلسفي والهي . كل ذلك يعود الى علم الدين ، أما علم الدنيا فينقسم عنده الى شريف ووضيع[٣٤] .

وقد استمر مثل هذا التقسيم الثنائي ، فتارة تقسم العلوم الى علوم الأوائل وعلوم المسلمين ، وأخرى الى علوم نقلية وعقلية . وهذا التقسيم الأخير هو الذي ساد على غيره كما

٣٤ ـ مختار رسائل جابر بن حيان ، كتاب اخراج ما في القوة الى الفعل ، ص ١٠٠ ، عني بتصحيحها ونشرها ، پ . كراوس ، مكتبة الخانجي ، ١٣٥٤هـ .

يلاحظ في تقسيم ابن خلدون الذي ضم في مقدمته علم التصوف الى العلم النقلي ، وكذا فعل الغزالي قبله حيث قسّم العلم الى شرعي وعقلي وعدّ أحدهما يداخل الآخر ، كما في رسالته (اللدنية)[٣٥] ، وفي (المستصفى) اعتبر العلوم منقسمة الى دينية وعقلية ـ لا دينية[٣٦] ، كما قام بتقسيم آخر في نفس هذا الكتاب ، حيث اعتبرها ثلاثة أصناف ، عقلية محضة كالحساب والهندسة والنجوم ، ونقلية محضة كالأحاديث والتفاسير وما اليها ، ومزدوجة كالفقه وأصوله[٣٧] .

وهناك تصانيف أخرى كما هو الحال في تقسيم الفقيه ابن عبد البر النمري (المتوفي سنة ٤٦٣ هـ) والذي جاء على غرار تقسيم أهل الفلسفة ، فهو يرى أن «العلوم عند جميع أهل الديانات ثلاثة : علم أعلى وعلم أسفل وعلم أوسط ، فالعلم الأعلى عندهم علم الدين الذي لا يجوز لأحد الكلام فيه بغير ما أنزل الله في كتبه وعلى ألسنة أنبيائه صلوات الله عليهم نصاً ، والعلم الأوسط هو معرفة علوم الدنيا التي يكون معرفة الشيء بمعرفة نظيره ، ويستدل عليه بجنسه ونوعه كعلم الطب والهندسة ، والعلم الأسفل هو إحكام الصناعات وضروب الأعمال مثل السباحة والفروسية والزي والتزويق والخط وما أشبه ذلك من الأعمال التي هي أكثر من أن يجمعها كتاب أو يأتي عليها وصف وإنما تحصل بتدريب الجوارح فيها»[٣٨] .

كذلك فان اخوان الصفا يقسمون العلوم الى رياضية وشرعية وفلسفية ، والشرعية منها عندهم عبارة عن ستة علوم هي : علم التنزيل ، وعلم التأويل ، وعلم الروايات والأخبار ، وعلم الفقه والسنن والأحكام ، وعلم التذكار والموعظة والزهد والتصوف ، وأخيراً علم المنامات[٣٩] . وأيضاً فأن هناك تصنيفاً سباعياً يعود الى ابن حزم الاندلسي (المتوفي سنة ٤٥٦ هـ) ، فهو يرى أن « . . العلوم تنقسم أقساماً سبعة عند كل أمة وفي كل زمان وفي كل مكان وهي : علم شريعة كل أمة ، فلا بدّ لكل أمة من معتقد ما ، إما إثبات وإما إبطال ، وعلم أخبارها وعلم لغتها ، فالأمم تتميز في هذه العلوم الثلاثة ، والعلوم الأربعة الباقية تتفق فيها الأمم كلها ، وهي علم النجوم ، وعلم العدد والطب ، وهو معاناة الأجسام ، وعلم الفلسفة ،

---

٣٥ ـ الرسالة اللدنية ضمن رسائل القصور العوالي للغزالي ، ج١ ، ص١٠٦ وما بعدها ، دار الطباعة المحمدية بالأزهر ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٠م ـ ١٣٩٠هـ .

٣٦ ـ المستصفى من علم الأصول للغزالي ، ج١ ، ص٥ ، المطبعة الأميرية بمصر ، ط١ ، ١٣٢٢هـ .

٣٧ ـ المصدر السابق ، ص٣ .

٣٨ ـ جامع بيان العلم ، ج٢ ، ص٤٦ ، عن : مقدمة الدكتور احسان عباس على رسائل ابن حزم الاندلسي ، ج٤ ، ص١١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت .

٣٩ ـ رسائل اخوان الصفا ، ص٢٤٦ ، طبعة المانيا (١٩٨٤م ـ ١٩٨٦م) .

وهي معرفة الأشياء على ما هي عليه من حدودها من أعلى الأجناس الى الأشخاص ، ومعرفة إلهية . . وعلم شريعة الاسلام ينقسم أقساماً أربعة : علم القرآن ، وعلم الحديث ، وعلم الفقه ، وعلم الكلام : فعلم القرآن : ينقسم الى معرفة قراءته ومعانيه . وعلم الحديث : ينقسم الى معرفة متونه ومعرفة رواته . وعلم الفقه : ينقسم الى أحكام القرآن ، وأحكام الحديث ، وما أجمع المسلمون عليه وما اختلفوا فيه ، ومعرفة وجوه الدلالة وما صحّ منها وما لا يصح . وعلم الكلام : ينقسم الى معرفة مقالاتهم ومعرفة حجاجهم وما يصح منها بالبرهان وما لا يصح . وعلم النحو : ينقسم الى مسموعه القديم وعلله المحدثة . وعلم اللغة : مسموع كله فقط . وعلم الأخبار ينقسم على مراتب . . .»[٤٠] .

على العموم ، مهما يقال بحق تلك التقسيمات إن كانت متعسفة أو دقيقة ، فأنها مع ذلك لا توضح لنا العلاقة الرابطة بين الطريقة المعرفية وبين المنتجات التي تنعكس عنها ، كما لا توضح لنا العلاقة بينها وبين فهم الخطاب الذي نحن بصدد البحث عنه . فهي تتجاوز من حيث الشمول هذا المضمار ، وبعضها يقوم بتشتيت ما ينبغي لمّه من العلوم فيما لو عملنا بحسب استراتيجية فهم الخطاب ، من حيث ان منطق التقسيم يتحدد إجراؤه في هذه الحالة طبقاً لروح العملية المعرفية وطريقة استدلالها ، بغض النظر عن موضوع العلم الذي تعالجه كإن يكون فقهاً أو كلاماً أو تفسيراً أو غير ذلك . يضاف الى أن بعضها الآخر ينطوي على نوع من الإدغام في بعض أقسامها وأحياناً على التقييد والحذف ، كما هو الحال في العلم العقلي إذ تارة يؤخذ كدلالة على علم الكلام وما اليه ، وأخرى على علم الفلسفة ، وشتّان بين العلمين ، حيث أن أحدهما من عالم مغاير للعالم الذي ينتمي اليه الآخر رغم ما حصل بينهما من تبادل أثر وتأثير على الصعيد التاريخي .

٤٠ ـ رسالة مراتب العلوم من رسائل ابن حزم ، ج٤ ، ص٧٨ ـ ٧٠ ، تحقيق د . احسان عباس .

لقد تناول المؤرخون متى وكيف بدأ تكوين العلوم والمعارف الاسلامية ، كالفقه والكلام والتفسير والحديث والفلسفة والتصوف وغيرها ، وذلك فيما أطلق عليه بعصر التدوين الموصوف بالفترة الذهبية خاصة خلال عصر الرشيد والمأمون . فلقد كان لنشأة علم الحديث علاقة بالحفاظ عليه من الدس والاندراس في عهد الحفظ والمشافهة . وكان لنشأة علم الفقه علاقة بتجدد الحوادث وعدم تغطية نص الخطاب لكافة أبعاد الواقع . كما كان لنشأة علم الكلام علاقة ببعض الأحداث السياسية في العصر الأموي ، ثم ما لبث أن اشتد هذا العلم وتطور نتيجة مقاومته للنزعات الباطنية الدخيلة من أمثال المانوية والهرمسية والمزدكية والزرادشتية وغيرها . فبفضل الصراعين الخارجي والداخلي أصبح علم الكلام علماً يدافع عن الخطاب وينازع عليه بالفهم ، وذلك بتأسيسه له من الخارج والداخل . إذ بمعونة الصراع الخارجي استطاع أن يثبت بنيان التأسيس الخارجي او القبلي للخطاب ، كما أنه بمعونة الصراع الداخلي تمكن من إنبات تأسيسه من الداخل ،.وهو الذي نعبّر عنه بفهم الخطاب . لكن رغم ذلك فقد بقي علم الكلام لا يتعدى حدود التعبير عن المذاهب المتنازعة والنحل المتصارعة ، دون أن يحفظ لذاته أصولاً ثابتة يتفق عليها الجميع إلا ما ندر . كذلك فقد كان حضور الفلسفة والغنوص آنذاك يعبر عن حضور المفاصل المعرفية الجاهزة لما أُطلق عليه بالعلوم الدخيلة ، حيث منبعها بلاد اليونان وفارس والهند . ويُعتقد أن هذا الحضور كان حضوراً آيديولوجياً للصراع الدائر بين الدولة والمعارضة إبان الخلافة العباسية ، حيث لجأت المعارضة الى تبني النزعة الباطنية كما هو الحال مع الكيسانية والاسماعيلية ، في حين عمدت الدولة الى تبني النزعة العقلية المتمثلة بأرسطو عبر ترجمة كتبه المختلفة . مع أن عملية الترجمة قد بدأت بفعل الدولة الأموية بما يخدم نزعة الباطن للمعارضة ، اذ المعتقد بأن أول من باشر

الايعاز بعملية الترجمة هو خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان (المتوفي سنة ٨٥هـ) ، وأن من ضمن ما تم ترجمته هو ذلك التراث الخاص بالكيمياء والذي كان من العلوم التي استخدمته الباطنية كأداة يبرر النزعة الغنوصية كما هو الحال عند جابر بن حيان الكوفي .

هكذا أن هذه العلوم وغيرها من المعارف الأخرى لم تنشأ وتترعرع كفروع متحدة بآصرة المنهج او علم الطريقة في التفكير والفهم . فأغلب هذه العلوم كانت مشغولة فيما بينها بالصراع والتنافس ، وذلك على مستويين ، أحدهما لغرض السيادة من خلال إرساء عملية الانتاج المعرفي عبر التأسيس القبلي للنظر ، والآخر لغرض احتواء الخطاب واحتكاره عبر ممارسة آلية الفهم القائمة على ذلك التأسيس . فبالرغم من هذه العلاقة المزدوجة التي تربط العلوم والمذاهب ببعضها من جهة ، وبالخطاب من جهة أخرى ، فأنه لم يظهر وسط محاكاتها تلك أثر يبرز التفكير في وضع المنهج الخاص لأسس طريقة المعرفة في فهم الخطاب كعلم مستقل عام يتجاوز مرحلة التنافس والسجال ، أو مدخل معرفي غرضه البحث والتفتيش عن أنسب القنوات الممكنة لفهم الخطاب وما يترتب عليه من انتاج معرفي خاص .

فقد كانت العلوم والمذاهب ترى نفسها مكتفية بذاتها ، صحيحة في أسسها ومبانيها ، كاملة في معرفتها ، لا تحتاج الى ما يغني فقرها ويسدد عوزها ، خصوصاً أنها لم تقع في صدمات ذاتية تحس من خلالها بالواقع التي هي فيه لتحاول إعادة النظر بمراجعة تقويم حالها من النقد الذاتي . . فلم يحدث هذا باستثناء بعض الومضات الخاطفة ، أبرزها ومضة الفخر الرازي في نقده الذاتي واحساسه بمشكل الجهل المعرفي ، وهو احساس لم يتعدّ الاعتراف بعجز الانسان عن أن يرجح دليلاً على دليل معارض ، وقضية في قبال أخرى ، وذلك لبعض القضايا الميتافيزيقية ، الأمر الذي يذكرنا بما قدّمه (عمانوئيل كنط) من نقد للأدلة الميتافيزيقية في كتابه (نقد العقل المجرد) ، استناداً الى تساوي القيمة المعرفية للأدلة المتعارضة ، واستحالة ترجيح بعضها على البعض الآخر . لكن عوضاً عن أن تكون صدمة الفخر الرازي مرشداً لإبعاث الفكر الاسلامي باتجاه علم المنهج والطريقة ، فأنها على العكس قد آلت الى افراغ علم الكلام من موضوعه بجعله قائماً على غير أساس من الدليل ، حيث ظلت المعضلة المعرفية معلقة تعرب عن إفلاس العلم الكلامي وتناقضه .

مهما يكن فأن فقدان الاحساس بوجود صدمة كبيرة كهذه ، سواء مع الواقع أو النص أو العقل ، كل ذلك كان سبباً لغياب الالتفات الى البحث المعرفي عن علم الطريقة لفهم الخطاب ، خصوصاً اذا ما أدركنا تأثير بعض العوامل على هذه الناحية ، والتي منها مقولة

«الفرقة الناجية» لدى غالب الاتجاهات المعرفية[٤١] . فوجود الحلقات المغلقة للمنظومات الفكرية المتنافسة التي لم تسمح بالخروج عن دائرة «الفرقة الناجية» ، أفضت الى أن ترى كل حلقة في نفسها الاعتداد في إبراز مطابقتها للخطاب بما ينسجم وهذه المقولة «المخدرة» ، الأمر الذي زاد في حدّة الصراع لتثبيت هذا المحور دون أن يدع مجالاً للتفاهم بين الحلقات ولا النقد

٤١ـ جاء في بعض الروايات عن النبي (ص) أنه قال : « إفترقت اليهود إحدى وسبعين فرقة ، وافترقت النصارى إثنتين وسبعين فرقة ، وستفترق أُمتي ثلاثاً وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة » . وقد اجتهد علماء الفرق الاسلامية لتحديد الفرقة الناجية وفرق الضلال الاخرى بما يتفق مع العدد المشار اليه في الحديث ، لكن حيث ان الواقع التاريخي لا يبدي أيّ اتفاق مع ما هو مذكور من عدد ، لذا فقد جرت عمليات التعداد بصورة عشوائية غير منتظمة ؛ كل فريق يؤسس بنيانه على انه هو الفرقة الناجية ، ولم يبق الا ان يسعى نحو ايجاد العدد الآخر لفرق الضلال ، وذلك بتشطير الفرق الكبيرة وتمزيقها الى الحد الذي يقربه من العدد المطلوب لأدنى مناسبة . هكذا عمل الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل ، ص٢) ، وكذا عمل إبن الجوزي في كتابه (تلبيس إبليس ، ص٢٨ ـ ٢٩ ، دار الكتاب العربي ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م) ؛ اذ ذكر أصول الفرق بأنها عبارة عن : الحرورية والقدرية والجهمية والمرجئة والرافضة والجبرية ، وبعدها نقل قول البعض ان هذه الفرق هي اصل جميع الفرق الضالة في الاسلام ، حيث كل منها انقسم الى إثنتي عشرة فرقة فصارت إثنتين وسبعين . وكذا فعل البغدادي في فرقه للفرق ، حيث وزع الفرق الى اقسام تحمل أعداداً متفاوتة من الفرق الضالة ، فالروافض والخوارج والقدرية كل منها تحمل عشرين فرقة ، يضاف لها خمس مرجئة وثلاث نجارية ، وبكرية وضرارية وجهمية وكرامية ، أما الناجية فهي عنده المسماة بأهل السنة والجماعة من فريقي الرأي والحديث (مختصر كتاب الفرق بين الفرق للرسعني ، ص٢٨ ، حرره فيليب حتى ، مطبعة الهلال بمصر ، ١٩٢٤م) . وكذا أن البعض عدّ أُصول الفرق إلى ثمان كبار ، هي المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية ؛ فمن هذه الفرق تأسست سائر الفرق الاخرى ، حيث افترق المعتزلة إلى عشرين فرقة ، وانشطر الشيعة أولاً إلى ثلاث فرق هي الغلاة والزيدية والإمامية ، وكان الغلاة عبارة عن ثمان عشرة فرقة ، والزيدية عبارة عن ثلاث فرق ، والامامية فرقة واحدة . وبالتالي يكون المجموع عبارة عن ثنتين وأربعين فرقة . يضاف لها سبع فرق للخوارج وإحدى عشرة فرقة للعجاردة وخمس فرق للمرجئة وثلاث فرق للنجارية ومثلها للمشبهة وواحدة للجبرية . لذا فالمجموع مع الفرقة الناجية يصبح ثلاثاً وسبعين فرقة (الإعتصام للشاطبي ، ج٣ ، ص ٦١ ـ ٧٧) . وهناك جماعة من العلماء اعتبروا أُصول البدع أربعة تتمثل بالخوارج والروافض والقدرية والمرجئة ، وعن هذه الاصول ظهرت سائر التفريعات الضالة ، حيث كل منها انشطر الى ثمان عشرة فرقة ، ومع الناجية يتحقق العدد المطلوب (الاعتصام ، ج٣ ، ص٧٧ ـ ٧٨) . بل هناك من حاول أن يحصر تلك الفرق الثلاث والسبعين بطائفة واحدة موحياً أن ما عداها ليست من الفرق الإسلامية كما فعل النوبختي في كتابه (فرق الشيعة) . وقد جرت مناقشات ومحاورات عقلية ونقلية عن تشخيص الفرقة الناجية ، كما هو الحال في المباحثة التي تمّت بين نصير الدين الطوسي وبين العلامة الحلي ، والتي عقب عليها الشيخ الدواني (انظر : الأنوار النعمانية للجزائري ، ج٢ ، ص٢٧٩ . وروضات الجنات للخوانساري ، ج٢ ، مادة ٨٨١ ، ص٤٤٠ . والشيخ محمد عبدة بين الفلاسفة والكلاميين ، ج١ ، ص٢٨ ـ ٢٩) . لكن من جانب آخر إضطر البعض الى عدم تعيين الفرق الضالة المنصوص على عددها في الحديث لعدم معرفة مقياس التعيين . وقد كان هذا سلوك الطرطوشي الذي أيّده الشاطبي (الإعتصام ، ج٣ ، ص ٨٠ ـ ٨٣ . والموافقات ، ج٤ ، ص ١٨١ وما بعدها) . بل إن البعض عدّ هذا الحديث من الموضوعات رغم تعدد رواته ، حيث إستوفى أسانيده الحافظ الزيلعي في تخريج أحاديث الكشاف (مذاهب الاسلاميين لعبد الرحمن بدوي ، ج ١ ، ص٣٣ ـ ٣٤ ، الطبعة الأولى . وانظر أيضاً تضعيف إبن حزم للحديث في كتابه : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج٣ ، ص١٣٨ ، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بمصر ، الطبعة الأولى ، ١٣٤٧هـ) . ومن الطريف أنه يوجد في قباله حديث مناقض وإن لم يقف في قوته من حيث كثرة أسانيده ، إذ روي أن النبي قال : «ستفترق أُمتي على نيف وسبعين فرقة كلها في الجنة إلا واحدة» (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة للغزالي ، ص١٠١ ـ ١٠٢ ، ضمن الجواهر الغوالي ، مطبعة السعادة بمصر ، ١٣٥٣هـ ـ ١٩٣٤م) . والواقع ان حديث الفرقة الناجية لا يخلو في متنه من اشكالات . فمن ذلك انه من الناحية الواقعية لا يحظى بوثاقة تاريخية من حيث العدد . كما ان مفاده يتعارض مع مبدأ العدل الالهي وحق الاجتهاد فيما ليس بواضح وبين . يضاف الى أن متن الحديث يحمل متوالية حسابية لا تتفق عادة مع طبيعة مجريات الامور في الواقع ، ومنه الواقع التاريخي . فالفارق في الإفتراق بين الأمم الثلاث (اليهود والنصارى والمسلمين) هو واحد لا أكثر ؛ الامر الذي يستبعده منطق الاحتمالات من الناحية القبلية . ناهيك عن عدم وجود أي شهادة تاريخية تؤيد تحديد الأعداد التي ينطوي عليها الحديث .

الذاتي إزاء العلاقة مع الخطاب ، ولا حتى الاحساس بالصدمات المعرفية .

كذلك الحال مع تأثير العامل الايديولوجي في عملية الصراع كموقف دفاعي وتبريري لحفظ المذهب وتحقيق السياسة . فحضور الايديولوجيا يبعث على تغييب النقد الذاتي للوعي المعرفي ، مثلما أن غيابها يتيح الفرصة لاحضار هذا النقد كشرط لا غنى عنه . فوظيفة كل منهما تختلف عن الأخرى ، حيث أن مهمة النقد الذاتي هي أنها تمهد للتفكيك في علاقات المنظومة الفكرية وتحليلها باستمرار بما يخدم البحث عن الطريقة الأمثل ، بينما وظيفة الايديولوجيا على الضد ، فهي لا تنظر الى المنظومة ذاتها وما تحتله من موقع علمي ، بل ينصب نظرها أولاً وأخيراً الى الأغراض المصلحية الخاصة التي بها يتم توظيف تلك المعرفة لخدمتها فحسب . على ذلك فأن حضور الايديولوجيا ومن ثم تغييب النقد الذاتي قد ساهم في جعل المذاهب المعرفية عاجزة عن أن تدرك حقيقة ما تمتلكه من قيمة لواقعها المعرفي ، فضلاً عن أن تدرك حقيقة الواقع المعرفي لغرمائها من المذاهب المعرفية الأخرى ، الأمر الذي أفضى بالصراع المعرفي الى أن يكون أشبه بعملية من «حوار الصم» .

هكذا فأن ظاهرة الوضوح والقطع الذي تأسس عليه البنيان الأساس لتراثنا الفكري من غير الاحساس بالصدمات المعرفية ، مع تحكم العامل الايديولوجي في الكثير من المسارات المعرفية ، الأمر الذي أفضى الى ضعف حضور النقد الذاتي . . كل ذلك كان له شأنه في تثبيت جعل الآلية المعرفية تقوم على التطابق بين مفهوم الخطاب والخطاب نفسه ، أي بين الخطاب كـ «شيء لذاتنا» وبينه كـ «شيء في ذاته» ، فلم يكن هناك حساب بأن ما «لذاتنا» قد لا يتفق مع ما هو «في ذاته» ، مما يؤكد الطابع الاجتهادي للأنساق التي تجعل الخطاب موضوع اهتمامها للبحث . وهذا يعني لو أن منظّرينا تورطوا بهزّة من الصدمات المعرفية وتحسسوا ببأسها ، كإحساس عام ، لكانت ممارساتهم لآلية التفكير قد سارت باتجاه هي غير ما عرفناه عنهم اليوم . فالاحساس بالصدمة يفضي الى المبادرة للنقد الذاتي ، نزولاً بخلخلة المفاهيم الراسبة ، كنوع من أنواع «التخلية» ، ومن ثم صعوداً باتجاه تثبيت أصالة عدم ضرورة تطابق الشيئين «لذاتنا» و«في ذاته» من الخطاب . فهذا النوع من «التحلية» بعد «التخلية» ـ كما يقول أهل العرفان ـ هو أول وأهم خطوة ضرورية باتجاه «علم الطريقة» والانفتاح على جميع الأنساق والمنظومات الايبستمولوجية التي تشارك في عملية فهم الخطاب . لكن ذلك لم يحدث . .

فالعقليون في علم الكلام حيث أنهم أقاموا بنياناً من البناء العقلي المتعالي (الترانسندستالي) ، فقد ضربوا على أنفسهم بسور غير ذي باب ، أو داروا في دائرة مغلقة ليس

لها منفذ ، خاصة وأنهم كانوا منشغلين بالصراع المعرفي الايديولوجي ، الأمر الذي حجّم من دور العقل ، ولم يدع له فرصة الاحساس بالصدمات المعرفية التي تكشف عن قصوره وتناقضاته إلا بعد فترة طويلة من الممارسة المعرفية ، بدأت بالغزالي ثم تكررت بشكل آخر مع الفخر الرازي . لكنها مع ذلك لم تفعل شيئاً ، فهي عند الغزالي مشكلة لتجربة ذاتية استطاع خلالها أن يفرّ من حبس العقل الكلامي «المعياري» الى حبس من نوع آخر ظن أنه طريق النجاة من الأزمة المعرفية . أما مع الفخر الرازي فأن الصدمة قد تمكنت منه دون أن يجد طريقاً لافراغها والسيطرة عليها ، فأصبح حاله كمن أثار الغبار ثم أنه يشكو من عدم الرؤية[٤٢] .

وهناك من وقع بمثل هذا الحال من التشكيك والحيرة ، لكن دون أن يؤثر في الأمر شيئاً[٤٣] .

---

٤٢ ـ اذا كان الغزالي قد لجأ الى التصوف كسبيل الى انقاذ نفسه من الأزمة المعرفية كما يذكر في كتاب سيرته العلمية (المنقذ من الضلال) ، فأن الفخر الرازي رغم تقديره لهذا المسلك كما جاء في كتابه (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) والذي فيه عدّ فرقة الصوفية من الفرق الاسلامية بخلاف المعتاد من أصحاب الفرق والمقالات الذين سبقوه لكنه مع ذلك لم يتحول الى هذا المسلك كما فعل الغزالي ، بالرغم من عمق الأزمة المعرفية التي أحسّ بها ، حيث أبدى شكوكه العقلية في بعض كتبه ، وبعض من أبيات شعره . منها ما نقل عنه أنه وعظ يوماً بحضرة السلطان شهاب الدين الغوري وحصلت له حال فاستغاث قائلاً : «يا سلطان العالم لا سلطانك يبقى ولا تلبيس الرازي يبقى» ، كما ونظّم أشعاراً جاء فيها قوله :

نهاية أقدام العقول عقال ... وأكثر سعي العالمين ضلال

وأرواحنا في وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا أذى ووبال

وفي أبيات أخرى أنشد يقول :

أرواحنا لسنا ندري أين مذهبها ... وفي التراب توارى هذه الجثث

وجاء عن ابن الصلاح أنه قال : «أخبرني القطب الطوعاني مرتين أنه سمع فخر الدين الرازي يقول : (ياليتني لم أشتغل بعلم الكلام) ، وبكى» . (انظر ما سبق ذكره عن الفخر الرازي في كل من : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للفخر الرازي ، ص٢٢ ـ ٢٣ ، بمراجعة وتحرير علي سامي النشار ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٣٥٦هـ ـ ١٩٣٨م . كذلك : درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ، ص١٥٩ ـ ١٦٠ ، تحقيق د . محمد رشاد سالم . ومختصر الصواعق المرسلة لابن القيم الجوزية ، ص٨ ، ومفاتيح الغيب لصدر المتألهين ، ص٧٥) .

علماً بأن زعيم العرفاء الشيخ محيي الدين بن عربي ، قد بعث الى الرازي رسالة يدعوه فيها الى التصوف حين علم باحدى نوبات أزمته الحادة ، جاء فيها : «لقد أخبرني من أثق به من أخوانك وممن له فيك نية حسنة جميلة أنه رآك وقد بكيت يوماً فسألك هو ومن حضر عن بكائك قلت مسئلة اعتقدتها منذ ثلاثين سنة تبين لي في الساعة بدليل لاح لي أن الأمر على خلاف ما كان عندي فبكيت وقلت ولعل الذي لاح ايضاً يكون مثل الأول . . .» .

(انظر : رسالة الى الامام الرازي ضمن رسائل ابن عربي ، ج١ ، جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن ، الطبعة الأولى ، ١٩٤٨م ـ ١٣٦٧هـ . كذلك : مناقب ابن عربي لابراهيم البغدادي ، ص٢٦) .

٤٣ ـ نُقل عن الجويني أنه قال : «يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام . فلو عرفت أن الكلام يبلغ الى ما بلغ ما اشتغلت به» . وقال عند موته «لقد خضت البحر الخضم ، وخليت أهل الاسلام وعلومهم ، ودخلت في الذي نهوني عنه . والآن فإن لم يتداركني ربي برحمته فالويل لابن الجويني . وهاأنذا أموت على عقيدة أمي وعلى عقيدة عجائز أهل نيسابور» . وقال الخسروشاهي : «والله ما أدري ما أعتقد . . .» . وقال =

هكذا فالعقليون باستثناء القليل منهم لم يعانوا من الصدمات المعرفية ، فلم يتحسسوا بهزة ، لا مع النص ولا مع الواقع ولا حتى مع العقل ذاته ، بالرغم مما حفل به من تناقضات الى درجة أن قضاياه المركزية لم تكن موضع اتفاق بينهم . فقد كانت الاعتبارات العقلية بعضها يشهد على البعض الآخر بالتناقض والتهافت ، مما جعل دلالة الفكر الكلامي لا تخرج عن المحتوى والمذهبية من غير أصول مشتركة في الغالب . إذ أن الأصول التي شغلت الفرق الكلامية وجعلتها دوائر مستقلة ومغلقة عن بعضها البعض هي تلك التي يطلق عليها بأصول الديانة . فالمعتزلة لا يهمها سوى تثبيت الاعتراف بأصول الديانة الخمسة (التوحيد ، العدل ، والمنزلة بين المنزلتين ، والوعد والوعيد ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ، لذلك ورد عن بعض أصحاب هذه الجماعة أنه لا يحق لأحد الانتماء اليهم ما لم يقر بهذه الأصول[٤٤] . وكذا فعلت الأشاعرة وغيرها من الفرق الأخرى نفس الشيء . وهذا يعني أن أهل الكلام قد نصبوا لأنفسهم سدوداً ومفاصل عقلية ، مما جعلهم بعيدين عن النظر الى الروح المعرفية لـ

= الخونجي عند موته : «ما عرفت مما حصلت شيئاً سوى أن الممكن مفتقر الى مرجح ، والافتقار وصف سلبي ، أموت وما عرفت شيئاً» . وقال آخر : «اضطجع على فراشي ، وأضع الملحفة على وجهي ، وأقابل بين حجج هؤلاء وهؤلاء حتى يطلع الفجر ، ولم يترجح عندي منها شيء ، ومن يصل الى مثل هذا الحال إن لم يدارك الله بالرحمة والاقبال تزندق وساء له المآل . .» . واستغفر آخر حين دنت وفاته بعد ما خاض في الكلام ويأس ، وقال : «نهاية ما علمتُ بالنظر والفكر أني علمت أنني ما علمت شيئاً» . واستغاث آخر بأرباب الفكر فقال : «استغثت برب الفلاسفة فلم يغثني ، واستغثت برب الجهمية فلم يغثني ، ثم استغثت برب القدرية فلم يغثني ، ثم استغثت برب المعتزلة فلم يغثني ، لكني استغثت برب العامة فأغاثني» . كما قال آخر : «أكثر الناس شكاً عند الموت أرباب الكلام» . وهناك أبيات من الشعر لها دلالة على ما نحن بصدده ، منها قول البعض :

فيا عجباً أن كل امرئ ... طويل الجدال دقيق الكلمْ
يموت وما حصلت نفسه ... سوى علمه أنه ما عَلِمْ

كذلك قول ابن ابي الحديد المعتزلي :

فيك يا اغلوطة الفكر ... حار فكري وانقضى عمري
سافرتْ فيك العقول ... فما ربحتْ الا أذى السفرِ
فلحى الله الألى زعموا ... أنك المعروف بالنظر
كذبوا أن الذي زعموا ... خارج عن قوة البشرِ

لذلك فهو يدعو الى «دين العجائز» حيث عدّه «من أحسن الجوائز» . (انظر النصوص الآنفة الذكر في المصادر التالية : مقدمة نهاية الاقدام في علم الكلام ، للشهرستاني . ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ، ص١٦١ . ومختصر الصواعق المرسلة ، ص٨-٩ . ورسالة الأذكار الموصلة الى حضرة نور الأنوار ، ضمن : رسالتان في الحكمة المتعالية والفكر الروحي للحسن بن محمد الشيرازي ، ص٩٣-٩٤ ، حققهما وعلّق عليهما وقدم لهما الدكتور صالح عضيمة ، باريس ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م . وكتاب من العقيدة الى الثورة ، ج١ ، ص١١٣-١١٤ ، ناقلاً بعض النصوص عن كتاب (شرح الفقه) دون ذكر المؤلف) .

٤٤ - انظر : الانتصار ، للخياط المعتزلي ، ص١٢٦-١٢٧ ، مقدمة وتحقيق د . نيبرج ، دار الكتب المصرية بالقاهرة ، ١٩٢٥م-١٣٤٤هـ .

(علم الطريقة) ، بل أفضى بهم الحال الى السقوط في مستنقع التناقض والتهافت لغياب حضور المشترك العقلي من الأصول التي أنسجوها على إنفسهم كما تفعل العناكب .

نعم لا ينكر أن هناك بعض المبادرات الخلاقة التي نجدها في بعض ثنايا الفكر العقلي الكلامي ، لما لها من علاقة منهجية صميمة بعلم الطريقة . ذلك أن العديد من الكلاميين كما هو الحال عند كل من المعتزلة والزيدية والامامية الاثني عشرية ، يدعون الى النظر العقلي للوصول الى الحقائق الأساسية من الدين ، الى درجة أنهم يجعلون منه واجباً أساسياً من واجبات التكليف ، بل أغلبهم يضعه أول الواجبات قاطبة ، وهم يتناولونه كمقدمة أساسية في أوائل كتبهم الكلامية ، كما أن بعضهم يسبقه بوجوب الشك من أجل النظر في حقيقة المذاهب التي تدعي لنفسها «الحقيقة»[٤٥] . فوظيفة النظر والشك لدى الكلاميين هي لهدف تحقيق الحقيقة وإحقاق الحق . فبالرغم من أن هذه الخطوة قد جاءت ضمن السياق المعرفي اللاهوتي ، إلا أن من الممكن الاستفادة منها على الصعيد المنهجي الخالص لعلم الطريقة ، وذلك بعد افراغها من مداليلها اللاهوتية ، خصوصاً وأن المعتبر لدى أغلب أصحاب علم الكلام أن المكلف لو أبدى نظره وشكه ، ومن ثم توصل بمحض عقله الى اختيار مذهب ما رآه صحيحاً ، فأنه مع ذلك سوف لا ينجو من تبعات التقويم اللاهوتي من التكفير والتضليل ، حيث أنه بنظر المخالفين يظل حاملاً لوزر اختياره ، ويشتد عليه الحال لو اختار مذهباً يخالف ما عليه البيئة التي نشأ فيها وعمل على تقليدها[٤٦] .

الا أنه من وجهة نظر منهجية طبقاً لـ «علم الطريقة» فأن الدعوة الى النظر والشك (المنهجي) يمكن اعتبارها خطوة أولية وضرورية للتحقق من التأسيسات القبلية وفهم

---

٤٥ ـ انظر كلاً من : المجموع في المحيط ، ج١ ، ص٧١ و١٩ ، وشرح الأصول الخمسة ، ص٣٩ ، للقاضي الهمداني ، وتمهيد الأصول في علم الكلام ، ص٢ ، للشيخ الطوسي ، وأنوار الملكوت في شرح الياقوت ، ص٩ ، للحلي ، ونظرية التكليف ، ص٨١ ، لعبد الكريم عثمان (انظر : مقالنا منطق الاحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الكلامي ، دراسات شرقية «العددان التاسع والعاشر ، ١٩٩١م) .

٤٦ ـ بهذا الصدد هناك ثغرات في التفكير الكلامي والمعياري ، أهمها هو أن ما ذكر من الواجبات التكليفية التي تلوح الاعتقاد بأصول الدين وما قبل ذلك من الواجبات الأخرى كوجوب النظر ، كلها يشهد الواقع على أنها لا تتناسب مع بداية السن الشرعي للتكليف . ذلك أن هناك مفارقة عظيمة بين تلك البداية وبين كمال الرشد العقلي . ناهيك عن أن موضوعات كتلك تحتاج الى نوع من التخصص لا تتاح لأي كان من الناس . وقد التفت بعض الأصوليين من المتأخرين الى هذه الناحية ، كما هو الحال مع الشيخ مرتضى الأنصاري الذي يقول : «مع أن الانصاف : أن النظر والاستدلال بالبراهين العقلية للشخص المتفطن لوجوب النظر في الأصول لا يفيد بنفسه الجزم ، لكثرة الشُّبَه الحادثة في النفس والمدوّنة في الكتب ، حتى أنهم ذكروا شُبَهاً يصعب الجوابُ عنها للمحققين الصارفين لأعمارهم في فنّ الكلام ، فكيف حَالُ المشتغل به مقداراً من الزمان لأجل تصحيح عقائده ، ليشتغل بعد ذلك بأمور معاشه ومعاده ؛ خصوصاً ، والشيطان يغتنمُ الفرصةَ لالقاء الشبهات والتشكيك في البديهيات ، وقد شاهدنا جماعةً قد صرفوا أعمارهم ولم يحصّلوا منها شيئاً إلا القليل» . انظر : فرائد الأصول ، ج١ ، ص٢٨٣ ، تحقيق وتقديم عبد الله النوراني ، مؤسسة النشر الاسلامي بقم ، الطبعة الثالثة ، ١٤١١هـ .

الخطاب ، وذلك كنهج ايبستمولوجي من غير تبعات لاهوتية وتقييمات معيارية ، أقل ما يقال فيها هو أنها متناقضة ، حيث لا معنى لأن يطالب المكلّف بالنظر والشك ثم يحصر مجال اختياره نحو نتيجة محددة سلفاً ، وكأن التعامل يجري على نحو رياضي لا يقبل الاختلاف والاعتراض .

كان ذلك مع العقليين الكلاميين ، أما مع النقليين البيانيين فأن احتماءهم بالنص ومن ثم بفهم السلف ككاشف عنه ، جعلهم في منأى عن التعرض أو الاحساس بالصدمات المعرفية ومن ثم ممارسة النقد الذاتي ، وذلك لقداسة المصدر الذي عولوا عليه ، ولكون سائر المصادر المعرفية الأخرى ـ كالعقل والواقع ـ ليس لها اعتبار في قبال النص .

أما على صعيد الفلسفة فحيث أن الفلاسفة يتحركون في تفكيرهم بطريقة استعلائية على الواقع والنص طبقاً للتحديدات الأولية التي جاءت عن الموروث القديم لعلوم الأوائل ، لذا فأنهم لم يعانوا من صدمة تتعلق بهذا أو بذاك . فهم يعدّون الرصيف الذي يقفون عليه رصيفاً ثابتاً لا يقبل الانحراف ، ويعتمدون على ما يطلقون عليه بالبراهين المنطقية أو الفلسفية ، حيث بها تتقوم عندهم سائر المعارف الأخرى الخاصة بالواقع والنص . وشبيه بهذا الحال عند أهل التصوف والاشراق ، إذ هم ايضاً يعدون الأشياء واضحة وبيّنة طبقاً لعمليات الكشف والعرفان بما لا يدع مجالاً للوقوع أو الاحساس بالصدمات المعرفية ، سواء مع العقل أو النص أو الكشف ذاته .

هكذا فأن المسالك الفكرية لم تشعر بالصدمات المعرفية ، وبالتالي لم يتح لها أن تمارس عملية النقد الذاتي بصورته الكلية الشاملة . إلا أنه في حدود بعض الأصعدة الجزئية قد مورس ما يشبه هذا النقد نتيجة ضغوط وظروف مرّت بها بعض الاتجاهات ، كما هو الحال في الاتجاه الشيعي ، سواء في بداياته التنظيرية الأولى ، أو في بعض مراحله المتأخرة . ففي البدايات الأولى نجد الشريف المرتضى (المتوفي سنة ٤٣٦ هـ) يشن حملة نقدية كبيرة على الروايات الشيعية وأصحابها ، وذلك كردٍّ على الاتجاه النقلي السائد آنذاك[٤٧] . فهذا من جانب يعبر عن كونه نقداً ذاتياً ، باعتبار القائم به يعود الى نفس الدائرة الشيعية التي عرض رواياتها وأصحابها للنقد ، لكنه من جانب آخر يعبر عن نقد من تجاه ضد تجاه آخر . كذلك الحال في بعض المراحل المتأخرة من التنظير الشيعي ، إذ أن عملية الصراع الأصولي الإخباري قد أفضت هي الأخرى الى نزع الهالة عن قدسية رجال الحديث ومنهم أصحاب أئمة أهل

٤٧ ـ انظر : رسائل الشريف المرتضى ، ج ١ ، ص ٢٦ ـ ٢٧ و ٢١١ ـ ٢١٢ و ٤١٠ ، وج ٢ ، ص ١٨ ، وج ٣ ، ص ٣١٠ ـ ٣١١ ، دار القرآن الكريم في قم .

البيت ، الى درجة أن اعترف بعضهم كوحيد الدين البهبهاني (المتوفي سنة ١٢٠٨هـ) بعدم وجود ما يقطع بوثاقة هؤلاء الأصحاب[٤٨] . يضاف الى أن علم أصول الفقه في مرحلته المتأخرة قد شهد جهداً علمياً ونقدياً قل نظيره فيما يتعلق بقيمة معرفتنا للأحكام الشرعية ، خصوصاً فيما يتعلق بمناقشات «دليل الانسداد»[٤٩] ، وكذلك تأسيس الأصول العملية[٥٠] .

لكن فيما يخص الطابع العام للمذاهب الأساسية للمعرفة ، فقد عرفنا أنها لما كانت منغلقة على أنفسها ، وكانت نظرتها الى حالها نظرة الوضوح والقطع ، مما أفضى بها الى الانشغال بالنزاع والصراع دون أن تهتم بممارسة النقد الذاتي ، فأن ذلك كان له شأنه في عجزها عن أن تفتح الطريق لبحث قضاياها طبقاً لأدوات المعرفة وأواصرها ، فهي لم تتجشم عناء البحث عن الأسس والمبررات المعرفية التي تتداخل بين المذاهب والعلوم طبقاً لطرق التفكير العامة وما يترتب عليها من نتائج مفصلية منتزعة بطريقة التوليد الأكسيومي . فحتى أولئك الذين كانوا على قرب ما من طبيعة هذا البحث الايبستمولوجي ، لم يتهيأ لهم تأسيس دراساتهم بطريقة تُعنى أساساً بالبحث الاكسيومي في رد الفروع والأجزاء الى أصولها وكلياتها ، كما هو الحال مع الغزالي وابن رشد .

فقد صنف الغزالي الاتجاهات التي ادعت لنفسها أنها على الحق تصنيفاً رباعياً هي مذهب الفلاسفة والمتصوفة والباطنية وأهل الكلام . ولو درسنا هذا التصنيف دراسة «طريقية» لوجدنا أن فيه اغفالاً لبعض الاتجاهات والعلوم . فهو تقسيم لم يأخذ بعين الاعتبار إلا تلك المذاهب التي تتنازع على العقائد ، وهو حتى في هذا النحو من الاعتبار يخلو من بعض الاتجاهات العقائدية كمذهب السلف والحشوية . يضاف الى أن أساس التصنيف قائم على الدافع اللاهوتي ، فهو يعبّر عن حاجة ذاتية طرأت على نفس الغزالي . وبالتحديد فأن ما مرّ به من شك نفسي عارم قد دفعه الى تحديد الاتجاهات بالحصر الآنف الذكر من حيث أنها تطلب الحق[٥١] ، وان الحق لا مطمع فيه بغيرها . وهو دافع لاهوتي عبّر عنه الغزالي بعبارة (المنقذ من الضلال) كوسام لكتاب له ، فيه ما يدل على أن صاحبه كان يبحث عن نجاة تنقذه وسط

---

٤٨ ـ انظر : رسالة الاجتهاد والأخبار لوحيد الدين محمد باقر البهبهاني ، ص٥٢ ـ ٥٩ و٧٨ ـ ٧٩ ، وهي ملحقة خلق (عدة أصول) . طبعة حجرية ، مطبعة ميرزا حبيب الله في دار الخلافة بطهران ، ١٣١٧هـ .

٤٩ ـ انظر بهذا الصدد : فرائد الأصول ، لمرتضى الأنصاري ، ج١ ، ص١٨٣ وما بعدها .

٥٠ ـ انظر بهذا الصدد : بحوث في علم الأصول ، ج٥ ، ص٩ وما بعدها ، للسيد محمد باقر الصدر ، تحرير السيد محمود الهاشمي ، المجمع العلمي للشهيد الصدر (طبعة أولى ، ١٤٠٥هـ) .

٥١ ـ ذكر الغزالي بأنه قد أخذ ينظر في تلك الأصناف الأربعة من الاتجاهات ، وذلك بعد أن شفاه الله من مرض الشك المطلق . (انظر : المنقذ من الضلال ، ص٦٤ ، حققه وقدم له د . جميل صليبا ود . كامل عياد ، مطبعة الجامعة السورية ، الطبعة الخامسة ، ١٩٥٦) .

الاتجاهات التي حصرها في تصنيفه الرباعي ، من غير أن يهمه البحث المنهجي الايبستمولوجي . لذا أنه لم يدرس تلك الاتجاهات التي صنفها دراسة اكسيمية قائمة على رد الفروع الى الأصل واعتبار الجزء متضمناً ضمن «الكل المعرفي» والبحث عن الآصرة التي تربط هذا الكل بأجزائه ، بل كانت قراءته لا تخلو من الجدل والتحيّز والتهميش ، فمثلاً في كتابه (تهافت الفلاسفة) كان يمكن اختزال الكثير من السجال والمطارحات التي ملأ فيها كتابه فيما لو بحث الاشكالية الفلسفية بحسب الطريقة الاكسيومية ، وذلك باعتبار أن المقولات المعرفية يمكن رد بعضها الى البعض الآخر بحسب ما تحمله من روابط معرفية خاصة على ما سنرى .

أما ابن رشد فقد خطى خطوة رائدة باتجاه البحث المنهجي الايبستمولوجي كما في كتابه (مناهج الأدلة في عقائد الملة) . فالعنوان فيه من الدلالة على ذلك البحث ما يكفي ، لكنه رغم هذا لا يخلو من الاعتبارات اللاهوتية والايديولوجية . فهو قد قصد الفحص «في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها» ومتحرياً «في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم بحسب الجهد والاستطاعة» . أما الباطن أو المؤول فقد نبّه الى أنه من خاصة العلماء ويقصد بهم الفلاسفة بالذات ، حيث أشار الى أنه قد بيّن في كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال) : «مطابقة الحكمة للشرع ، وأمر الشريعة بها» ، وقال : «ان الشريعة قسمان : ظاهر ومؤول ، وأن الظاهر منها هو فرض الجمهور ، وأن المؤول هو فرض العلماء ، وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله ، وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور . .»[٥٢] . وقد كان غرض ابن رشد في تناول مشكلة الظاهر من الشرع هو رد «الضربة اللاهوتية» عن الفلاسفة ، خاصة ضربة الأشاعرة متمثلة بالغزالي كما في كتابه (تهافت الفلاسفة) . وعليه قام بتقسيم الطوائف التي تدعي أنها على الشريعة «وأن من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع» ، مبيناً تأويلاتها التي فرضتها على الجمهور بما يخل ومقاصد الشارع من حمل هذا الجمهور على الظاهر .

يضاف الى ذلك أن ابن رشد لم يتقصَّ كل الطوائف المعرفية ، بل تناول المشهورة منها في زمانه ، وهي : الأشاعرة والمعتزلة والباطنية والحشوية . ذلك أن هذا التقسيم يكفيه من حيث الغرض الايديولوجي الذي أراده من البحث ، خصوصاً فيما يتعلق بنقد الأشاعرة ، بل يمكن القول أن كتابه (مناهج الأدلة) قد وُضع أساساً لهذا الغرض بالذات . فالكتاب ممتلئ بمطارح الأشاعرة والرد عليها دون غيرها من الطوائف الأخرى . وقد اكتفى ابن رشد في كتابه هذا

٥٢ ـ انظر : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص١٣٣ ـ ١٣٤ ، تقديم وتحقيق د . محمود قاسم ، الطبعة الثالثة ، مكتبة الانجلو المصرية .

بالقضايا الالهية دون غيرها . حيث أنه مشتمل على خمسة فصول أساسية هي عبارة عن : (البرهنة على وجود الله ، والقول في الوحدانية ، وفي الصفات ، وفي معرفة التنزيه ، وفي معرفة أفعال الله) .

لكن مع أن مطارح ابن رشد للأشاعرة وغيرها لم تأخذ بعين الاعتبار تلك الروابط التي تربط جزئيات المذهب بعضها ببعض بحسب الطريقة الأكسيومية ، إلا أنه مع ذلك يظل نقده للأدلة المنطقية التي استخدمها أصحاب علم الكلام لإثبات بعض القضايا الميتافيزيقية كقضية وجود الله وتوحيده ، ضرورياً من حيث البحث المنهجي الايبستمولوجي . فهي خطوة هامة على صعيد (علم الطريقة) ، وإن كانت غير كافية في حد ذاتها ، ذلك لأن الدراسات الانسانية وعلى رأسها تلك التي تتمتع بشيء ما من الحساسية كالدراسات الدينية ، من الصعب عليها التجرد في عملية تأسيسها للدليل المنطقي لإثبات قضاياها الخاصة ، إذ غالباً ما يكون الدليل منحازاً نحو مسلمات أولية تشكل سلطة موجهة للدليل بالطريقة التي يخدم فيها تجاهها العام . فـ «الدليل المنطقي» يصبح وكأنه عملة نقدية يمكن اظهارها بأي وجه تشاء . ويصدق هذا الحال على الاتجاه الفلسفي الذي ينتمي اليه ابن رشد كما سنرى . الأمر الذي يختلف كثيراً عما يدور في بناء علوم الطبيعة طبقاً لآلية الجدل بين الفرض والاستقراء .

هكذا فأن قراءة الغزالي وابن رشد للمذاهب الاسلامية ظلت سجينة التفكير اللاهوتي والايديولوجي ، وان التقسيم الذي اتبعته هذه القراءة لم تكن «طريقية» بالمعنى الايبستمولوجي .

يظل أن نعرف بأن أهم العلوم التي لها علاقة ببحث (علم الطريقة لفهم الخطاب) هو ذلك العلم الأصيل المسمى بـ«أصول الفقه» . فمن جهة أن هذا العلم مكرس بدرجة رئيسية لأجل تأسيس آليات فهم النص ، ومن بعده الانتاج المعرفي المعبر عنه بالرأي أو الاجتهاد أو العقل وما شاكل ذلك ، والذي يستند بدوره ـ في الغالب ـ الى ما تفضي اليه العملية الأولى[٥٣] .

أما من جهة أخرى فهو أن هذا العلم يقر بعملية الاجتهاد المفضية الى الظن ، وبالتالي فأنه يعد «الشيء في ذاته» لا يطابق بالضرورة «الشيء لذاتنا» من الخطاب ، بخلاف الحال مع علم الكلام وغيره من العلوم الكبروية التي تقوم على استنكار الاجتهاد المؤدي الى الظن وعدم التطابق مع الخطاب . لذا كانت المذاهب المعيارية تفرق بين المخطئ في العقائد وأصول الدين وبين المخطئ في الفقه والفروع . فبنظرها أن المخطئ في الأصول يعد كافراً ، بينما المخطئ في الفقه والفروع لا شيء عليه ، بل له أجر لما بذله من جهد الاجتهاد[٥٤] . وهذا ما جعل السلف

---

٥٣ ـ من تعاريف علم الأصول هو أنه «النظر في طرق الفقه على طريق الاجمال ، وكيفية الاستدلال بها ، وما يتبع كيفية الاستدلال بها» ، أو هو «معرفة دلائل الفقه اجمالاً وكيفية الاستفادة منها ، وحال المستفيد» ، أو هو «العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية» أو هو «صناعة يعُرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي اليها في مقام العمل» ، أو هو «العلم بالعناصر المشتركة لاستنباط جعل شرعي» . (انظر حول ذلك : المعتمد في أصول الفقه ، ج١ ، ص٩ ، لأبي الحسين البصري المعتزلي ، تحقيق محمد حميد الله ، طبعة دمشق ، ١٩٦٤م . ومختصر صفوة البيان في شرح منهاج الوصول الى علم الأصول ، يس سويلم طه ، ج١ ، ص٤ ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٧٣م ـ ١٣٩٣هـ . وتاريخ ابن خلدون ، ج١ ، ص٨١٢ ، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٧م . وكفاية الأصول ، ص٢٣ . ودروس في علم الأصول للسيد محمد باقر الصدر ، الحلقة الثالثة ، ج١ ، ص١٣ ، دار الكتاب اللبناني ـ دار الكتاب المصري ، طبعة أولى ، ١٩٧٨م .

٥٤ ـ انظر بصدد الطوائف والشخصيات المكفرة في مجال الأصول والاعتقادات كلاً من : الفصل لابن حزم ، ج٣ ، ص١٣٧ ـ ١٣٨ ، =

يبعدون أنفسهم عن الجدل في القضايا الأولى بخلاف الحال مع قضايا الفقه والفروع ، كما سنعرف[٥٥] .

على أن لعامل الزمن دوره الهام في ترسيخ وتعميق التفاوت بين الشيئين «في ذاته» و«لذاتنا» من الخطاب ، وذلك بفعل التطورات التي لاحت مفهوم الاجتهاد في علم الأصول للفقه . فقد كان الاجتهاد في بداية تأسيسه التنظيري يعني القياس أو ما يقابله من الممارسات الاجتهادية الأخرى التي وُضعت لأجل استنباط أحكام القضايا غير المنصوص فيها ، كالاستحسان والمصالح المرسلة وما على شاكلتها ، ولم يكن مفهومه دالاً على بذل الجهد لاستنباط الأحكام من النص وفي النص ذاته ، كما هو واضح عند المذاهب الفقهية الأربعة ، فهو يعد مصدراً من مصادر التشريع ، وبالتالي فأن موقعه كان في نفس القائمة التي تضم المصادر الأساسية للاستنباط ، كالكتاب والسنة والاجماع . مما يعني أن آلية استنباط الأحكام من هذه المصادر الثلاثة لم تعد تُفهم بأنها تمثل اجتهاداً . فالاجتهاد لم يصح إلا مع عدم وجدان الحكم الشرعي من المصادر الآنفة الذكر . فمن الناحية المبدئية هو أن الدلالة التي تمنحها هذه المصادر الثلاثة هي القطع والبيان أو ما يردّ الى ذلك من ظنون مؤسسة على البيان ذاته كحجية خبر الواحد ، بينما لا يفيد الاجتهاد الا الظن والرأي ، وعليه فقد كان العمل به من موقع الاضطرار حين لا يكون هناك حكم للنص أو الاجماع على الواقعة[٥٦] . فالاجتهاد «انما يباح للمضطر كما تباح الميتة والدم عند الضرورة ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه ان الله غفور رحيم﴾»[٥٧] .

فأول صورة منظرة وصلتنا عن مبدأ الاجتهاد الفقهي هي تلك التي رسمها مؤسس علم الأصول الشافعي (المتوفي سنة ٢٠٤هـ) . فهو يرادف بين الاجتهاد والقياس ، في الوقت

= والمستصفى للغزالي ، ج٢ ، ص٣٥٧ ـ ٣٥٨ ، وشرح اللمع لأبي اسحاق الشيرازي ، ج١ ، ص١١١ ، والذي يقول : «من اعتقد غير ما أشرنا اليه من اعتقاد أهل الحق المنتسبين الى الامام ابي الحسن الأشعري فهو كافر» ، المصدر السابق ، تحقيق وتقديم عبد المجيد تركي ، دار الغرب الاسلامي ببيروت ، طبعة أولى ، ١٩٨٨ـ ١٤٠٨هـ . وانظر ايضاً : رسائل الشريف المرتضى ، ج٢ ، ص١٣٦ ، ورسالة في الاعتقادات ضمن الرسائل العشر لأبي جعفر الطوسي ، ص١٠٣ ، مؤسسة النشر الاسلامي لجماعة المدرسين بقم ، تقديم محمد واعظ زاده الخراساني . وكذلك : الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ، القسم الأول ، حاشية ص٢٣ ـ ٢٤ ، تحقيق وتقديم د . سليمان دنيا ، دار احياء الكتب العربية ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٨م .

٥٥ ـ بهذا الصدد يقول الامام الشافعي : «رأيت أهل الكلام يكفر بعضهم بعضاً ورأيت أهل الحديث يخطئ بعضهم بعضاً ، والتخط أهون من الكفر» .

٥٦ ـ انظر بهذا الصدد ما جاء في رسالة الشافعي وهو يحدد مفهوم الاجتهاد في قبال المصادر الأخرى ، ومنها قوله : «ونحكم بالاجماع ثم القياس وهو أضعف من هذا ، ولكنها بمنزلةٌ ضرورة لأنه لا يحل القياس والخبر موجود» . (الرسالة للشافعي ، ص٥٩٩ ، شرح وتحقيق أحمد محمد شاكر ، دار التراث في القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٩م ، وانظر ايضاً : أعلام الموقعين ، ج٢ ، ص٢٨٤) .

٥٧ ـ أعلام الموقعين ، ج٢ ، ص٢٨٤ .

الذي لا يجد لهذا الاجتهاد أو القياس أساساً منصوصاً عليه من قبل الشرع ، لهذا فهو يثير تساؤلاً بهذا الشأن كي يجيب عليه ، فيقول : «فمن أين قلتَ يُقال بالقياس فيما لا كتاب فيه ولا سنة ولا إجماع؟ أفبالقياس نص خبر لازم؟ قلتُ : لو كان القياس نص كتاب أو سنة قيل في كل ما كان نص كتاب (هذا حكم الله) ، وفي كل ما كان نص السنة (هذا حكم رسول الله) ولم نقل له قياس . قال : فما القياس؟ أهو الاجتهاد؟ أم هما مفترقان؟ قلتُ : هما اسمان لمعنى واحد . .»[٥٨] . لكنه مع ذلك يستدل على صحة الاجتهاد جملة بصورة غير مباشرة من النص ، فيتساءل ليجيب قائلاً : «أفتجد تجويز ما قلت من الاجتهاد ، مع ما وصفت ، فتذكره ، قلتُ نعم استدلالاً بقول الله : ﴿ومن حيث خرجت فولّ وجهك شطر المسجد الحرام ، وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾ . قال : فما (شطره)؟ قلتُ : تلقاءه . . . فالعلم يحيط أن من توجّه تلقاء المسجد الحرام ممن نأت داره عنه : على صواب بالاجتهاد للتوجه الى البيت بالدلائل عليه ، لأن الذي كُلّف التوجه اليه ، وهو لا يدري أصاب بتوجهه قصد المسجد الحرام أم أخطأه ، وقد يرى دلائل يعرضها فيتوجه بقدر ما يعرف ، ويعرف غيره دلائل غيرها فيتوجه بقدر ما يعرف وان اختلف توجههما . .»[٥٩] .

هكذا نفهم ان الشافعي لا يرد الاجتهاد أو القياس الى النص مباشرة . لهذا فقد كثر الجدل حول مسند القياس وغيره من موارد الاجتهاد الأخرى . وموقف الشافعي بهذا الخصوص ربّما لا يختلف عمّا ينسب الى مواقف المذاهب الثلاثة الأخرى (الحنفي والمالكي والحنبلي) . لذا فمن المتسق أن نجد مبدأ الاجتهاد مذكوراً في قائمة هي نفسها التي يذكر فيها النص كمصدر للتشريع . فاتباع المذاهب الأربعة الذين يعولون على طريقة الاجتهاد فيما لا نص فيه حينما يعددون مصادر التشريع فأنهم يضعون فروع الاجتهاد مع فروع النص جنباً الى جنب ، رغم أنهم يميزون بينهما من حيث الرتبة والدرجة . فالقرافي المالكي يحصي في كتابه (تنقيح الأصول) أصول مذهب مالك ويعددها كالآتي : القرآن والسنة والاجماع ، واجماع أهل المدينة وقول الصحابي ، والقياس والمصالح المرسلة والعرف والعادات والاستحسان وسد الذرائع والاستصحاب[٦٠] . كما أن الشاطبي في كتابه (الموافقات) حاول أن يرد أدلة المذهب المالكي الى أربعة ، جامعاً فيها النص والاجتهاد معاً ، فهو يرى أن هذه الأدلة عبارة عن الكتاب والسنة والاجماع والرأي ، معتقداً أن مالكاً كان يرى أن «السنة» متضمنة لكل من

٥٨ ـ انظر : الرسالة للشافعي ، ص٤٧٦ ـ ٤٧٧ .

٥٩ ـ المصدر السابق ، ص٤٨٧ ـ ٤٨٨ .

٦٠ ـ مالك للشيخ ابي زهرة ، ص٢٧٦ ، دار الفكر العربي .

عمل أهل المدينة وقول الصحابي ، وأن لفظة «الرأي» تتضمن كلاً من المصالح المرسلة والاستَحسان والاستصحاب وسد الذرائع والعادات[٦١] . وايضاً فأن الطوفي الحنبلي يحصي الأدلة بين العلماء عموماً فيجدها لا تزيد على تسعة عشر دليلاً ، وهي حاوية على كل من النص والاجتهاد معاً[٦٢] .

كل ذلك يتسق مع الفهم الخاص للاجتهاد من كونه ليس مستلهماً مباشرة من النص ، ولا أنه موضوع بخصوص فهمه بالذات بل بالعرض . فهذا هو حال المرحلة الزمنية التي كانت تضم عصر أئمة المذاهب الفقهية الأربعة وغيرها . لكن مع مرور الزمن أخذ مفهوم الاجتهاد يتسع ويتغير . فمن جهة ظهرت هناك محاولات للاستدلال بالنص على قضايا الاجتهاد ، خاصة القياس منه ، في الوقت الذي أخذ هذا المفهوم يكسب سعة أكبر ليشمل حالة الاجتهاد في النص ، دون أن يبقى موقوفاً على ما نص عليه كما كان معهوداً في السابق . فقد شاع الاستدلال على الرأي بذكر بعض الأحاديث النبوية التي تتضمن عدم الممانعة من العمل به حين عدم توفر النص ، كما هو الحال في حديث معاذ ، وكذلك بالكشف عن سيرة الصحابة والخلفاء الراشدين وبعض أقوالهم المفيدة لهذا الغرض[٦٣] ، خصوصاً عما يُنقل عن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب[٦٤] ، وايضاً بادعاء الاجماع على

٦١ـ المصدر السابق ، حاشية ، ص٢٧٦ .

٦٢ ـ الأدلة التي يذكرها الطوفي هي : الكتاب والسنة واجماع الأمة واجماع أهل المدينة والقياس وقول الصحابي والمصلحة المرسلة والاستصحاب والبراءة الأصلية والعوائد أو العادات والاستقراء وسد الذرائع والاستدلال والاستحسان والأخذ بالأخف والعصمة واجماع أهل الكوفة واجماع العترة واجماع الخلفاء الأربعة . (انظر رسالة الطوفي المنشورة خلف : مصادر التشريع الاسلامي لخلاف ، ص١٠٩ ـ ١١٠ .

٦٣ ـ قال الزركشي في البحر المحيط ، ج١ ، ص٥ : «أن الصحابة تكلموا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم في العلل» . (عن نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج١ ، ص٣٤) . وقال ابن خلدون في مقدمته : «ثم نظرنا في طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة ، فاذا هم يقيسون الأشباه منها بالأشباه ، ويناظرون الأمثال بالأمثال باجماع منهم ، وتسليم بعضهم لبعض في ذلك . فأن كثيراً من الواقعات بعده صلوات الله وسلامه عليه ، لم تندرج في النصوص الثابتة ، فقاسوها بما ثبت ، وألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الالحاق ، تصحّح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين ، حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد ، وصار ذلك دليلاً شرعياً باجماعهم عليه ، وهو القياس وهو رابع الأدلة» . (انظر : تاريخ ابن خلدون ، ج١ ، ص٨١٣ ، وأعلام الموقعين ، ج١ ، ص٢٠٣ وما بعدها .

٦٤ـ روي أنه جاء في كتاب مطول لعمر بن الخطاب الى أبي موسى الأشعري قال فيه : « . . ثم الفهم الفهم فيما أدى اليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة ، ثم قايس بين الأمور عند ذلك ، واعرف الأمثال ثم اعمد فيما ترى الى أحبها الى الله وأشبهها بالحق» . (انظر : المحلى ج١ ، ص٥٥ ـ ٥٦ . وأعلام الموقعين ، ج١ ، ص٨٦ . كما انظر : الفقه الاسلامي للزرقاء ، ج١ ، ص٧٥ ـ ٧٦ . ومصادر التشريع فيما لانص فيه ، ص٣٤ . ومجموعة الوثائق السياسية ، ص٢٤٧ ـ ٢٤٨) . علماً أن إبن حزم ضعّف تلك الرسالة من حيث السند وكذبها . كذلك أن الاستاذ محمود عرنوس توصل في (تاريخ القضاء في الإسلام ، ص١٥) إلى تأييد ابن حزم واعتبار تلك الرسالة موضوعة بالإستناد إلى دليل تاريخي ، وهو ان أبا موسى الأشعري لم يتولّ الكوفة في عهد عمر ، بل كان قاضيها آنذاك شريح ، أما أبو موسى فقد تولاها في عهد عثمان .

صحة العمل بالقياس[٦٥] ، فضلاً عن الاستدلال عليه ببعض الآيات كقوله تعالى : ﴿فاعتبروا يا اولي الألباب﴾[٦٦] .

أما من حيث اتساع مفهوم الاجتهاد وتعبيره عما يتعلق بفهم النص دون الاقتصار على الوقائع غير المنصوص عليها ، فهذا ما يتضح مما يقوله أبو الحسين البصري (المتوفي سنة ٤٣٦ هـ) : «واعلم أن الفقهاء يعدون من مسائل الاجتهاد ما يستدل عليه بالكتاب كالنية في الوضوء والترتيب وأن (الواو) للترتيب أو للجمع . . .»[٦٧] . كذلك ما يصرح به البعض من أن الاجتهاد عبارة عن «بذل الجهد وغاية الوسع إما في استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية ، واما في تطبيقها»[٦٨] . وايضاً ما يقوله أبو اسحاق الشيرازي من أن الاجتهاد هو «بذل الوسع وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي ممن هو من أهله»[٦٩] . وكذا ما يصرح به الغزالي في كتابه (المستصفى) بأنه «بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة»[٧٠] . بل هو لم يعتبر دائرة الاجتهاد خارجة عن دائرة النص ، بدلالة أنه يعد أصول الأدلة أربعة ، هي الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل والاستصحاب الدالين على براءة الذمة في الأفعال قبل ورود السمع[٧١] . وقبل ذلك نجد تعريف الاجتهاد عند ابن حزم (المتوفي سنة ٤٥٦ هـ) مقيداً بما هو منصوص باعتباره ينكر قضايا الاجتهاد فيما لا نص فيه . إذ يعرفه بأنه «بلوغ الغاية واستنفاد الجهد في المواضع التي يرجى فيها في طلب الحق فمصيب موفق أو محروم»[٧٢] .

وهكذا يلاحظ أن بعض تعاريف الاجتهاد الآنفة الذكر تجعل موضوعها الأساس هو النص وليس قضايا ما لا نص فيه . مما يعني أنه قد ظهرت فعلاً أولى بوادر الخلخلة التي تمس علاقة التطابق بين الفهم والخطاب . فشتان بين المفهوم التقليدي للاجتهاد كما حدده الشافعي وبين ما استحدثه الأتباع فيما بعد . فقد كان التحديد الأول ينحصر في حدود «الانتاج

---

٦٥ ـ شرح اللمع ، ج٢ ، ص٧٦٠ و٧٧٤ و١٠٦١ .

٦٦ ـ انظر : المعتمد ، ج٢ ، ص٧٦٦ . والفصول في أصول الفقه للجصاص ، ج٣ ، ص٢٤٠ . والمستصفى ، ج٢ ، ص٢٥٤ . والإحكام في الأحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٣٩٩ .

٦٧ ـ المصدر السابق ، ج٢ ، ص٩٨٧ .

٦٨ ـ انظر بحث الشيخ محمد ابي زهرة في : أبو حامد الغزالي ، في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده ، ص٥٦١ ، مهرجان الغزالي في دمشق ، ١٩٦١م .

٦٩ ـ شرح اللمع ، ج٢ ، ص١٠٤٣ .

٧٠ ـ المستصفى ، ج٢ ، ص٣٥٠ .

٧١ ـ المستصفى ، ج١ ، ص١٠٠ و٢١٧ ـ ٢١٨ .

٧٢ ـ الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ، ج١ ، ص٤٥ ، وج٢ ، ص١٣٣ ، وج٥ ، ص١٢٦ وما بعدها ، مطبعة السعادة بمصر ، الطبعة الأولى ، ١٣٤٥هـ ، والمحلى لابن حزم ، ج١ ، ص٦٠ .

المعرفي» الخاص بالاجتهاد فيما لا نص عليه . بينما شمل التحديد الأخير مجال «فهم الخطاب» ووضع تفاوتاً بيّناً بين الفهم والخطاب .

أما في الدائرة الشيعية فالمقرر مبدئياً هو أن الاجتهاد لا يعبّر عن كونه عباره عن انتاج معرفي كما هو الحال في القياس والاستحسان والمصالح المرسلة ، بل هو عبارة عن فهم النص طبقاً لشروطه الخارجية والداخلية ، أي شروط السند والمتن ، حيث وُضع الاجتهاد أساساً لهذه الاعتبارات ، من حيث أنه يعني افراغ الجهد والوسع لاستنباط الحكم من النصوص ، كما تقرر صراحة لدى المحقق نجم الدين الحلي (المتوفي سنة ٦٧٦هـ أو ٧٢٦هـ)[٧٣] ، مما يعبر عن امتداد لما آل اليه النظر السني . وبالفعل يعترف بعض المعاصرين من فقهاء الشيعة من أنه بعد أن كسب مفهوم الاجتهاد معنى جديداً لدى السنة كما عند الغزالي (المتوفي سنة ٥٠٥هـ) وأخذ الاستعمال بمعنى الرأي والقياس يقل ويضعف منذ ذلك الحين ليتجه أكثر الى المجاهدة العلمية في طلب الأحكام ، فأنه «بعد هذا التحول والانقلاب بدأت الكلمة تأخذ طريقها الى فقه الشيعة ايضاً»[٧٤] .

إلا أن مفهوم الاجتهاد في الدائرة الشيعية لا يعطي مدلول الامتداد لما آل اليه النظر السني فحسب ، وانما هناك جانب الانفصال عنه في نفس الوقت . فقد كانت آلية استنباط الحكم من النص مقررة منذ بداية التنظير لدى الاتجاه الشيعي ، بالرغم من وجود تحفظ على لفظة (الاجتهاد) ، حيث في تلك الفترة كان هذا الاصطلاح حاملاً للمعنى الذي يتعامل به الاتجاه السني ، كمرادف للقياس وما على شاكلته ، والذي يخص القضايا غير المنصوص عليها . لهذا كانت عبارات المنظّرين من قدماء الشيعة تفوح برفض الاجتهاد وتحريم العمل به ، كما هو الحال عند المفيد والشريف المرتضى والشيخ الطوسي[٧٥] . لكن مع ذلك فهناك اختلاف فيما تفضي اليه آلية فهم النص في عملية استنباط الحكم الشرعي . فبعض العلماء يعتقدون

---

٧٣ ـ يقول المحقق الحلي بهذا الصدد أن الاجتهاد «هو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية ، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلة الشرع اجتهاداً ، لأنها تبتني على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر ، سواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره ، فيكون القياس على هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد . فأن قيل : يلزم ـ على هذا ـ أن يكون الامامية من أهل الاجتهاد . قلنا : الأمر كذلك لكن فيه إيهام من حيث أن القياس من جملة الاجتهاد ، فاذا استثني القياس كنا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس» . (انظر : معارج الأصول للمحقق الحلي ، ص١٧٩ ـ ١٨٠ . والمعالم الجديدة للأصول ، للامام محمد باقر الصدر ، ص٢٦ ، مكتبة النجاح بطهران ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م) .

٧٤ ـ مبدأ الاجتهاد في الاسلام للشيخ مرتضى مطهري ، ص٢٤ ، ترجمة جعفر صادق الخليلي ، مؤسسة البعثة في طهران ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٧هـ .

٧٥ ـ انظر للشريف المرتضى : الرسائل ، ج١ ، ص٢٧ ، مطبعة الحيدرية في النجف ، ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م . كما انظر لأبي جعفر الطوسي : تمهيد الأصول في علم الكلام ، ص٣٥٤ . كذلك : عدة الأصول ، ج١ ، ص٣٩ ، تحقيق محمد مهدي نجف ، مؤسسة آل البيت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٣م ـ ١٤٠٣هـ . أما الشيخ المفيد فله كتاب بعنوان (النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي) .

بأن هذه الآلية تفضي الى القطع ، بما يجعل التطابق بين الفهم والخطاب تامة ، كما هو الحال مع رأي الشريف المرتضى وابن زهرة والمحدث الاسترابادي واتباعه على ما سنعرف . وعلى خلافهم ذهب الاتجاه العام من الشيعة ، خاصة المتأخرين ، حيث تقرر بإن آلية الفهم غالباً ما تفضي الى الظن بالحكم الشرعي ، وبالتالي فهم لا يمانعون من الاقرار بوجود خلخلة واسعة في علاقة التطابق بين الفهم والخطاب .

على أنه اذا ما كانت تلك الخلخلة مقتصرة لدى المحقق الحلي على كل ما هو نظري وغير ظاهر من النص المباشر في الغالب ، فأن الأمر عند المتأخرين امتد الى أكثر من هذا . ذلك أنه قد لاح حتى ظاهر النص ولم يتوقف عند حدود الاطارات النظرية للنصوص . وسنرى أن الأمر تجاوز هذا الحد وطال ما هو أبعد منه مما يتعلق بصريح النص ذاته .

تظل هناك القضايا غير المنصوص فيها ، أو التي يعجز استنباطها بواسطة فهم الخطاب ، وهي ما يتضمنها الانتاج المعرفي . فقد كان الاعتقاد السائد منذ بداية التنظير الشيعي وحتى بعض مراحله المتأخرة يجعل هذه القضايا تعود الى أحكام العقل كالبراءة والاستصحاب . .الخ . ففي البداية كان يُعتقد بأن هذه الأحكام قطعية ، ثم مع مرور الزمن ظهر من يقول بأنها ظنية . لكن بفعل الصراع الأصولي الإخباري فأن هذا الفهم أخذ يتغير وذلك منذ عصر وحيد الدين البهبهاني وحتى يومنا هذا ، إذ لم يعد النظر الى هذه المدركات على أنها أحكام عقلية ، بل اعتبرت مجرد وظائف عملية أطلق عليها «الأصول العملية»[٧٦] ، حيث ليس من مهامها معرفة الحكم الشرعي وادراكه على حقيقته ، بل تنحصر وظيفتها في تعيين السلوك العملي للمكلف كي تبرأ ذمته من التكليف ، أما الحكم الشرعي فيظل معلقاً ومجهول الحال .

على أن بهذا الكشف أصبح الجهد الاجتهادي للشيعة مكرساً بدرجة كبيرة وواسعة نحو بحث هذه الأصول الوظيفية ، الأمر الذي ميزها عن الاتجاه السني من حيث أنه قيد جهده بالكشف عن الحكم الشرعي فحسب[٧٧] .

---

٧٦ ـ انظر : بحوث في علم الأصول ، ج٥ ، ص ١١ ، نفس المعطيات السابقة .

٧٧ ـ يقارن الإمام محمد باقر الصدر في تقريراته (بحوث في علم الأصول ، ج٥ ، ص٩ ـ ١٠) بين منهج الإستنباط في الفقه الإمامي والفقه السني ، حيث يعد الأول قد إعتمد على إفتراض مرحلتين للإستنباط ؛ يطلب في أولاهما الدليل على الحكم الشرعي ، ويطلب في الثانية تشخيص الوظيفة العملية تجاهه تنجيزاً أو تعذيراً . والقواعد التي تقرر في المرحلة الثانية هي التي تسمى بالأصول العملية لأنها تشخص الموقف العملي إتجاه التشريع من دون أن تشخص الحكم الواقعي نفسه . أما في الفقه السني فالمعوّل عليه هو فقط المرحلة الاولى للاستنباط ، حيث يتجه الدليل الاستنباطي إلى إثبات الحكم الشرعي دائماً ، بحيث انه لو لم يمكن إثبات الحكم «بالدلالة القطعية أو المفروغ عن دليليتها شرعاً تحول إلى طرق أضعف في مقام الإثبات من الأمارات والظنون القائمة على أساس إعتبارات ومناسبات وإستحسانات ، فهو يتوسل بكل وسيلة إلى إثبات الحكم الشرعي مهما أمكن ، بينما في الفقه الإمامي كلما لم تقم عند الفقيه الأدلة القطعية أو الشرعية المفروغ عنها ؛ إنتقل إلى المرحلة الثانية وهي تشخيص الوظيفة المقررة عند الشك ولو عقلاً دون أن يتجه إلى إلتماس الأدلة والأمارات الناقصة لإثبات الحكم =

والملاحظ مما سبق أن مفهوم الاجتهاد قد أخذ يتسع ويتمدد على حساب افتراض التطابق بين الفهم والخطاب ، فكلما امتد الظرف التاريخي كلما عمل الاجتهاد على توسيع رقعة التفاوت بين الشيئين «في ذاته» و«لذاتنا» من الخطاب . فاذا كان عصر النص يشهد وجوداً للتصور الذي يبني طروحاته على فكرة التطابق ، فأن مرحلة ما بعد العصر مباشرة ، وبالتحديد بداية التنظير الفقهي ، قد بدأت تتحرك خلالها موجة الاهتزاز والخلخلة في التطابق ، وذلك عبر الاعلان عن تأسيس الاجتهاد ـ المفضي الى الظن ـ فيما لا نص عليه ، وهي أولى مراحل اهتزاز تلك العلاقة من خلال آلية الانتاج المعرفي . ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد ، فمع مرور الزمن أخذت ظاهرة الاهتزاز والخلخلة تتسرب الى فهم الخطاب مباشرة بعد أن كانت مقتصرة على الانتاج المعرفي . أما في الدائرة الشيعية فقد بلغت هذه الظاهرة مداها عبر الاعلان عن الجهل المطبق بمعرفة الحكم الشرعي عند العجز عن فهم النص وفيما لا نص فيه ، حيث أصبح التعويل على ما أطلق عليه بالأصول العملية ، في الوقت الذي تم ترسيم وتثبيت تلك الظاهرة لدى الغالب من فهم الخطاب الفقهي ، إذ اعترف الفقهاء بالعجز عن تحصيل العلم أو القطع في الموارد الجزئية للفقه باستثناء القليل منها ، وعليه اكتفوا بالظن المعتبر فيها ـ إذ الأصل في الظن هو عدم الحجية إلا ما خرج بدليل قطعي . كما أن هناك مناقشات ايبستمولوجية هامة قد جرت بخصوص افتراض ما يعرف بدليل الانسداد الذي ذهب اليه عدد كبير من المتأخرين ، وهو لا يقتصر على انسداد باب العلم في الأحكام ، بل يفترض ايضاً انسداد باب الظن المعتبر شرعاً ، وهو المعبر عنه تارة بالانسداد العلمي ، وأخرى بالظن الخاص ، والمقصود به بالدرجة الرئيسية الانسداد الخاص بحجية خبر الآحاد[٧٨] ، لما

= الشرعي الواقعي . ومن هنا نجد أن الفقه الإمامي توسع في بحث الأصول العملية وأقسامها وشرائط كل منها ، بينما فقه العامة ـ السنة ـ لم يتعرض لتلك البحوث ، بل على العكس من ذلك نجد أن للبحث عن الأمارات والظنون ومحاولات إثبات الحكم الشرعي على أساسها مجالاً واسعاً في أُصول الفقه ، في الوقت الذي يكون البحث عنها محصوراً في حدود ما هو في معرض قيام دليل شرعي على حجيته» .

٧٨ ـ على ما يذكر الإمام محمد باقر الصدر في كتابه (المعالم الجديدة للأصول ، ص٩٣ ـ ٩٤) هو ان هناك مرحلة جديدة ومتميزة ظهرت فيما اطلق عليها بالعصر الثالث لعصور تطورات علم الاصول ، حيث في هذا العصر الذي هو زمن وحيد الدين البهبهاني بدأ الأصوليون يتساءلون عما اذا أمكن الظفر بدليل شرعي على حجية الخبر الظني أو لا ؟ فعلى هذا الأساس وجد في مستهل ذلك العصر إتجاه يدعي إنسداد باب العلم ، لأن الأخبار ليست قطعية ، وكذا إنسداد باب الحجة لأنه لا دليل شرعي على حجية الأخبار الظنية . وقد دعا هذا الاتجاه إلى إقامة علم الأصول طبقاً للاعتراف والتسليم بذلك الإنسداد ، كما دعا إلى جعل الظن بالحكم الشرعي ـ أيّ ظن ـ أساساً للعمل ، دون فرق بين الظن الحاصل من الخبر وغيره كالشهرة مثلاً ، مادام هناك عجز عن إحراز الدليل الشرعي الخاص بحجية الخبر ليمكن تمييزه عن سائر الظنون الاخرى . وقد أخذ بهذا الإتجاه عدد كبير من رواد العصر الثالث ورجالات المدرسة التي إفتتحت هذا العصر كالوحيد البهبهاني وتلميذه المحقق القمي وتلميذه صاحب الرياض وغيرهما ، وبقي هذا الإتجاه قيد الدرس والبحث العلمي حتى يومنا هذا . وبالرغم من أن لهذا الإتجاه الإنسدادي بوادره في أواخر العصر الثاني فقد صرح المحقق الشيخ محمد باقر بن صاحب الحاشية على المعالم بإن الإلتزام بهذا الإتجاه لم يُعرف عن أحد قبل الاستاذ الوحيد البهبهاني وتلامذته ، كما أكد أبوه المحقق الشيخ محمد تقي في حاشيته على المعالم أن الأسئلة التي يطرحها هذا الإتجاه حديثة ولم تدخل الفكر العلمي قبل عصره .

أثير حولها من شكوك ومشاكل معرفية ، خاصة وأن مدار أغلبية موارد الأحكام يتوقف عليها[٧٩] . وهو إن دلّ على شيء فانما يدل على المدى الذي آل اليه علم الأصول من الكشف عن حدة الاهتزاز والخلخلة في علاقة التطابق ، وبالتالي التفاوت العظيم بين ما هو «في ذاته» وما هو «لذاتنا» من الخطاب ، مما يتفق مبدئياً مع منطق (علم الطريقة) .

هكذا شتان بين الفهم الذي شيده القدماء من الفقهاء إزاء الخطاب وبين الفهم الذي انتهى اليه المتأخرون . فبينما كان أولئك يبنون فهمهم على الوضوح والبيان وبالتالي التطابق مع الخطاب ، نجد المتأخرين على العكس يقيمون التباعد بين الفهم والخطاب كلما امتد بهم الزمان . واذا ما كان مآل هؤلاء هو الوقوع في خندق «الانسداد» والاعتراف بغياب الطريق الموصلة الى البيان في الخطاب ، أو اللجوء الى الوظيفة العملية بعد اليأس من تحصيل صور البيان ، فأن الأمر عند القدماء يختلف تماماً ، إذ أن قرب عهدهم من عصر النص ومحدودية ما يحتاجون اليه من المسائل نسبياً جعلهم يتصورون أن تحصيل البيان والوضوح حالة مطلقة ثابتة ، فادعى علماء الشيعة القدماء طبقاً لهذا «أن من اللطف الواجب على الله أن يجعل على كل حكم شرعي دليلاً واضحاً ما دام الانسان مكلفاً والشريعة باقية»[٨٠] . وهو أمر يتشابه كثيراً مع ما حصل من تطور في عالم العلوم الطبيعية ، إذ ساد الاعتقاد بوجود التطابق بين العقل والطبيعة قروناً طويلة ، منذ اليونان وبعدها الحضارة الاسلامية ، ومن ثم النهضة الحديثة ، حتى بدأت أركان هذا الاعتقاد تتزعزع وتنهار شيئاً فشيئاً ، وذلك منذ عصر التنوير ، ومن ثم تفاقم الأمر واتخذ بعداً علمياً ومنطقياً خلال عصرنا الحاضر .

٧٩ـ هناك خلاف فيما يقتضيه دليل الانسداد من العمل بين الاصوليين الإماميين ، فالبعض يرى انه منشأ للحكم بارتفاع التكليف بالمجهولات ، او الحكم بالبراءة . وبعض آخر يرى لزوم العمل بالاحتياط ما أمكن ذلك . لكن أغلبهم ذهبوا الى التعويل على مطلق الظن ما لم يكن فيه نهي صريح خاص من قبل الشرع ، كما في القياس ، وإن كان البعض تقبّل حتى هذا النوع من الظن لعلة الانسداد . وقد شاع لدى المتأخرين من علماء الأصول تنقيح دليل الإنسداد بعدة مقدمات ، أوصلها البعض الى خمسة لو أنها صدقت لكان يكفي العمل بمطلق الظن طبقاً لأغلب القائلين بهذا الدليل ، وهي تفيد بأنه لما كنّا نعلم علماً اجمالياً بوجود الكثير من التكاليف الشرعية في حقنا ، وأنه بعسر علينا العلم بأغلبها ، وكذا الظن الذي اعتبره الشارع وارتضاه ، وحيث انه لا يجوز اهمال هذه التكاليف ، كما لا يجب الاحتياط بالعمل بجميع صورها المحتملة ، لذا لابد من الترجيح فيما بين المحتملات من الأحكام ، وحيث يقبح ترجيح المرجوح على الراجح ، لذلك لا بد من التعويل على العمل بالظن وترجيحه على ما هو أقل منه رتبة ودرجة مما هو مشكوك او موهوم . (انظر حول ذلك : فرائد الاصول للانصاري ، ج١ ، ص١٨٣ وما بعدها . وكفاية الاصول للخراساني ، مؤسسة النشر الإسلامي ، الطبعة الأولى ، ١٤١٢هـ ، ص٣٥٦ وما بعدها . ومنتهى الدراية للجزائري ، مطبعة الخيام في قم ، ج٤ ، ص٥٧٥ وما بعدها . وفوائد الاصول للنائيني ، ج٣ ، ص٢٢٥ وما بعدها ، حرره محمد علي الكاظمي الخراساني ، تعليق ضياء الدين العراقي ، مؤسسة النشر الإسلامي في قم ، ١٤٠٦هـ . ومنتهى الاصول للبجنوردي ، ج٢ ، ص١٢٠ وما بعدها ، مكتبة بصيرتي في قم ، الطبعة الثانية . وحقائق الاصول للحكيم الطباطبائي ، مؤسسة آل البيت في قم . واصول الفقه للمظفر ، ج٣ ، ص٢٩ ، دار النعمان في النجف ، الطبعة الثانية ، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م .) .

٨٠ ـ المعالم الجديدة للأصول ، ص٩٢ ـ ٩٣ . .

أما حديثاً فنجد بعض البوادر لإختراق آخر قلعة من قلاع «البيان» ـ بعد الضرورات الدينية ـ وهي المتمثلة بالنص الصريح أو المقطوع بمعناه ، وذلك تبعاً للحاجات الزمنية وما فرضه الواقع من متغيرات ، كما هو الحال مع الشيخ محمد عبدة وموقفه من الزواج المتعدد ، حيث انه اعتبره عادة لم تعد مرغوب فيها وأجاز ابطالها نتيجة تحول الظروف رغم انها مشرعة في القرآن الكريم صراحة ، واستثنى من ذلك ما خضع للضرورة وفي حالة ما اذا كانت الزوجة لا تنجب اولاداً[٨١] . وكذا مع ما ذكره الدكتور محمد عمارة من صحة الاجتهاد حتى مع وجود النص القطعي الدلالة والثبوت مع قيد ان يكون متعلقاً بالمتغيرات الدنيوية ، حيث يكون الحكم متوقفاً في مثل هذه الصورة على ما يحققه من مقصد ومصلحة وليس على صراحة النص وحرفيته[٨١ب] . لكن يلاحظ أن مثل هذه الاجتهادات لها سوابق وجذور قديمة تعرضنا لها خارج هذا الكتاب . أما في الوسط الشيعي فكما علمنا أن فقهاء الامامية حددوا في البداية الاجتهاد بحدود الاعتبارات النظرية ، وبعدها مددوا هذا الحكم الى ظواهر النصوص ، حيث توقفوا عند هذا الحد ومنعوا الاجتهاد في النص كأمر صريح ، إذ ميزوا بين صريح النص وظاهره ، وقالوا بعدم جواز الاجتهاد في قبال النص . لكن على رغم ذلك ، ظهر أخيراً من يحاول المساس بالنص إذ وجده لا يتفق مع ما عليه الوضوح في عصرنا الحاضر ، كما هو الحال مع ما يذكره الشيخ محمد جواد مغنية بصدد تفسيره لبعض النصوص استناداً الى مفرزات الواقع الحاضر . فبخصوص الرهان في السباق يروى عن النبي الحديث القائل : «لا سبق إلا في نصل أو خف أو حافر» ، حيث يدخل في الحافر الخيل والبغال والحمير ، وفي الخف الأبل والفيلة ، وفي النصل السيف والسهم والحراب . ويذهب الفقهاء بجواز السبق بهذه الأنواع الثلاثة دون غيرها على عوض لوجود النص في الحصر

٨١أ ـ هناك ثلاثة ادلة قدمها محمد عبده في ابطال الزواج المتعدد هي كالآتي :

« اما اولاً فلأن شرط التعدد هو التحقق من العدل ، وهذا الشرط مفقود حتماً ، فإن وجد في واحد من المليون فلا يصح ان يتخذ قاعدة ، ومتى غلب الفساد على النفوس ، وصار من المرجح الا يعدل الرجال في زوجاتهم جاز للحاكم او للعالم ان يمنع التعدد مطلقاً مراعاة للأغلب .

وثانياً : قد غلب سوء معاملة الرجال لزوجاتهم عند التعدد ، وحرمانهم من حقوقهن في النفقة والراحة ، ولهذا يجوز للحاكم وللقائم على الشرع ان يمنع التعدد دفعاً للفساد الغالب .

وثالثاً : قد ظهر ان منشأ الفساد والعداوة بين الاولاد هو اختلاف امهاتهم ، فإن كل واحد منهم يتربى على بغض الأخر وكراهيته ، فلا يبلغ الاولاد اشدهم الا وقد صار كل منهم من اشد الاعداء للآخر ، ويستمر النزاع بينهم الى ان يخربوا بيوتهم بايديهم وايدي الظالمين ، ولهذا يجوز للحاكم او لصاحب الدين ان يمنع تعدد الزوجات والجواري معاً صيانة للبيوت عن الفساد » . انظر : المساواة بين الرجال والنساء لمحمد عبدة ، نصوص نشرتها مجلة منبر الحوار ، عدد ٨ ، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م ، ص ١٧٠ .

٨١ب ـ هل يجوز الاجتهاد . . . مع وجود النص؟ لمحمد عمارة ، مجلة منبر الحوار ، العدد ١٣ ، ١٤١٠ هـ ـ ١٩٨٩ م ، ص ١٠٠ .

عليها[٨١جـ] . لكن مع ذلك فأن الشيخ مغنية طرح سؤالاً يتعلق بما إذا كان من الجائز السبق على عوض في الأسلحة الحديثة كالرمي بالبندقية والسيارات وغيرها ، أو أن موضوع السبق يُلغى من أبواب الفقه لتطور وسائل القتال؟ وبنظره هو أن المقصود بهذا النص هو لفائدة التمرن على مباشرة القتال والاستعداد ، معتبراً أن «الرسول الأعظم انما ذكر هذه الثلاثة ، لأنها السلاح المعروف دون غيرها في عصره ، وليس هذا اجتهاداً منّا في قبال النص ، وانما هو اجتهاد صحيح ومركز في تفسير النص ، يتفق كل الاتفاق مع مقاصد الشريعة السمحة الغراء ، تماماً كالاجتهاد في تفسير قول الامام (ع) : «لا زكاة إلاّ بحديد» من أن المراد بالحديد الآلة الصلبة المحددة : نحاساً كانت أو فضة أو حديداً أو فولاذاً ، ولو جمدنا على ظاهر النص لكانت الذبيحة بسكين النحاس أو الفضة ميتة لا يجوز أكلها . . . وبالاجمال أن الاجتهاد في تفسير النص جائز كتفسير الحديد بالآلة الصلبة . . . والاجتهاد في قبال النص محرم كتحليل أكل الميتة خنقاً . . .»[٨٢] . وهو في محل آخر أقام العديد من الاجتهادات مثل هذا النوع ، كالاجتهاد في قبال الحديث النبوي : «إذا اختلفتم في الطريق فاجعلوه سبع أذرع» ، أو قول الامام الصادق : «حد الطريق سبع أذرع» ، معتبراً أن ذلك كان يتفق مع الحياة البسيطة آنذاك ، وهو لا يتفق مع حياتنا المعاصرة . كذلك الحال فيما يتعلق بمقدار الدية ، إذ «قال الفقهاء : أن دية الحر المسلم الذكر مئة بعير ، أو مئتا حلّة ، أو ألف شاة ، أو ألف دينار ، أو عشرة آلاف درهم» . لكنه يتسائل : «هل للفقيه اليوم أن يجتهد ويقول : لقد كان لألف دينار يومذاك من القوة الشرائية ما يكفي عائلة المقتول عشر سنوات ـ مثلاً ـ أما اليوم فليس للألف هذه القوة ، وعليه ينبغي أن نجعل المقياس في مقدار الدية القوة الشرائية التي كانت للألف يومذاك ، لا للألف بنصه الحرفي ، وبكلمة : هل للمجتهد أن يأخذ في مسألة الدية بروح النص ، لا بحرفيته ، بحيث إذا أدى اجتهاده الى ذلك يكون اجتهاداً في تفسير النص ، لا في قبال النص؟»[٨٣] .

إلا أن الغريب من الشيخ مغنية هو أنه مع كل ما ذكره فأنه يعد ذلك ليس فيه شيء من

٨١جـ ـ ورد حديث السبق المذكور في المصادر السنية ايضاً ، وقد ذُكر بأنه حديث مشهور ، اخرجه احمد بن حنبل واصحاب السنن الاربعة ورواه الشافعي والحاكم وصححه (مجموع فتاوى ابن تيمية ، ج٢٩ ، ص٤٨ . والسنة ومكانتها في التشريع الاسلامي لمصطفى السباعي ، ص٨٨) . علماً ان من الفقهاء من لم يحصر السبق على عوض في الأصناف الثلاثة الآنفة الذكر استناداً الى بعض الأخبار والروايات الدالة على جواز السبق في أصناف أخرى كالمصارعة والطيور والسفن والزيارق . (انظر : المبسوط في فقه الامامية ، للشيخ الطوسي ، ج٦ ، ص٢٩١ ـ ٢٩٢ ، كتاب السبق والرماية . كذلك : جواهر الكلام ، للشيخ محمد حسن النجفي ، ج٢٨ ، ص٢١٧ ـ ٢١٨ ، كتاب السبق والرماية) .

٨٢ ـ فقه الامام جعفر الصادق ، لمحمد جواد مغنية ، ج٤ ، ص٢٣٥ ـ ٢٣٦ .

٨٣ ـ أصول الاثبات في الفقه الجعفري ، لمحمد جواد مغنية ، ص٢٣٥ ـ ٢٣٧ ، دار العلم للملايين بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٤م .

تغير الأحكام لتغير الأزمان «لأن الاجتهاد في تفسير النص جائز في كل مكان وزمان» . والواقع أن ما فعله لا يعبر في حقيقته عن تفسير للنص أو فهم له في حد ذاته كنص مفرد جزئي ، إذ من الواضح أن النصوص التي ذكرها لا يستفاد منها الأحكام الجديدة التي أدخلها ، بل يمكن أن يقال أن هذه الأحكام جاءت خارقة لصريح الحكم في النص . وواضح أن السبب في ذلك يعود الى ما فرضه التطور في واقع حياتنا المعاصرة ، الى درجة أصبح من غير الممكن التوفيق بين هذا الواقع وبين ما يفيده النص من حكم صريح . ومع ذلك فالأمر ـ في تلك الأحكام ـ وإن كان لا يستند الى فهم النص ، إلاّ أنه ليس معزولاً عن فهم الخطاب بالكلية . فهو فهم مستوحى من روح الشريعة العامة ومقاصدها الكلية والذي لا يبرره القيام على مجرد الاعتبارات اللفظية للنصوص دون النظر الى الواقع ، سواء ذلك الذي تفاعل معه الخطاب في عصر النص ، أو الواقع المعاصر ، على ما سيأتينا تفصيله في غير هذا الجزء من الكتاب .

على أنه إذا كان علم الأصول لم يصل بعد الى مرحلة التعويل على الواقع وعلاقته بالفهم الكلي للخطاب دون التقيد بالقيود اللفظية وحرفيتها ، فأن ما حققه من خطوات جبارة بصدد الكشف عن الهوة العميقة والتفاوت الكبير بين الفهم وذات الخطاب يشكل في حد ذاته طريقاً معبدة باتجاه تلك المرحلة ، وذلك عبر المرور المنهج بعلم الطريقة .

يظل أن نعرف أنه مهما كان شأن أقتراب طريقة علم الأصول في البحث من (علم الطريقة) ، إلا أن بينهما فوارق هامة تمنع رد أحدهما الى الآخر . فمن جهة أن علم الأصول مقيد بمعالجة قضايا علم الفقه ، وهو علم لا يمتلك في حد ذاته الروح الكلية مثلما هو الحال في الكلام ، فقياس الفقه وأصوله الى الكلام هو قياس الجزئي الى الكلي ، وكما يقول الغزالي : إن «العلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام ، وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية ، لأن المفسّر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة والمحدث لا ينظر الا في طريق ثبوت الحديث خاصة والفقيه لا ينظر إلا في أحكام أفعال المكلّفين خاصة والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود . . ثم ينزل بالتدريج الى التفصيل . . . فيثبت فيه مبادئ سائر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول ، فيأخذ المفسر من جملة ما نظر فيه المتكلم واحداً خاصاً وهو الكتاب فينظر في تفسيره ، ويأخذ المحدّث واحداً خاصاً وهو السنة فينظر في طرق ثبوتها ، والفقيه يأخذ واحداً خاصاً وهو فعل المكلف فينظر في نسبته الى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والاباحة ، ويأخذ الأصولي واحداً خاصاً وهو قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه فينظر في وجه دلالته على الأحكام ، إما بملفوظه أو بمفهومه أو بمعقول معناه

ومستنبطه ، ولا يجاوز نظر الأصولي قول الرسول عليه السلام وفعله ، فإن الكتاب انما يسمعه من قوله والاجماع يثبت بقوله والادلة هي الكتاب والسنة والاجماع فقط ، وقول الرسول صلّى الله عليه وسلم انما يثبت صدقه وكونه حجة في علم الكلام ، فاذاً الكلام هو المتكفل باثبات مبادئ العلوم الدينية كلها فهي جزئية بالاضافة الى الكلام ، فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة ، إذ منه النزول الى هذه الجزئيات»[٨٤] .

هكذا تكون استراتيجية علم الأصول جزئية وضيقة باعتبارها تخص علم الفقه دون غيره من العلوم الاسلامية الأخرى . والأهم من ذلك هو أنها محكومة بالدلالات اللاهوتية بما تحمله من خصوصيات مذهبية . فهذا العلم يبحث عن الطرق العامة التي تسوغ لعملية الاستنباط أن تكون لاهوتية ، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر ، حتى لو كانت هذه الطرق ومن ثم عملية الاستنباط مفضية الى فهم ضعيف ، أو على حساب الفهم الدقيق لثنايا الخطاب[٨٥] .

وبعبارة أخرى ، أن وظيفة هذا العلم تتحدد أساساً بالكشف عن المسوغ الشرعي للطريقة التي تهيء لعملية الاستنباط التعويل عليها في الممارسة الفقهية ، دون الأخذ بنظر الاعتبار مقدار القيمة الاحتمالية التي تفرزها هذه الطريقة للفهم ، إلا بقدر كشفها عن المسوغ الشرعي أو موافقتها له ، لهذا يعد الظن مساوياً للشك في غير المعتبر شرعاً[٨٦] . الأمر الذي يجعل الانطلاقة الأساسية لهذا العلم قائمة على العامل اللاهوتي . فهو مبني على فهم مسبق للخطاب عليه يؤسس كشفه اللاهوتي للطرق التي ينبغي توظيفها في عملية الاستنباط الفقهي . فمثلاً أن من الاهتمامات المناطة ببحث هذا العلم هي محاولاته الرامية الى إثبات حجية خبر الآحاد في الروايات ، كطريق أو مرقاة لإسباغ الحجية على أغلب موارد الفقه المتوقفة عليه . وهو في هذه المحاولات لا يعطي الأولوية لمقدار القيمة الاحتمالية التي يحملها الخبر ، بل يكتفي باثبات المسوغ الشرعي له حتى لو كان على حساب ذلك المقدار من القيمة . لهذا فهو يضع شروطاً لاهوتية تحدد مجال الأخذ بخبر الآحاد ، كشرط الاسلام ، وهو شرط يحظى بموافقة جميع الأصوليين ، ثم العدالة أو الوثاقة أو المذهبية أو غيرها من الشروط التي يختلف حولها هؤلاء ، والتي تتصادم أحياناً مع ما يحمله الخبر من قيمة معرفية احتمالية . بل

٨٤ـ المستصفى ، ج١ ، ص٥ ـ ٧ .

٨٥ـ يستثنى من ذلك الطريقة المفضية الى العلم أو القطع . فالعلم لدى الكثير من الأصوليين يعد حجة ذاتية لا تتوقف على جعل الشرع لها ، إلا أن موارده قليلة جداً ، كما هو الحال في الخبر المتواتر . (انظر حول ذلك : فرائد الأصول ، ج ١ ، ص٤ وما بعدها) .

٨٦ـ انظر : جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام ، للشيخ محمد حسن النجفي ، ج٢ ، ص٣٤٩ ، دار الكتب الاسلامية بطهران ، ١٣٦٧هـ . كذلك انظر : فرائد الأصول ، ج١ ، ص٣٠٩ .

يتضح الأمر كذلك في موقف بعض المذاهب من القياس ، فبالرغم مما يحمله من قيمة احتمالية قوية نسبة بالقيمة الاحتمالية التي تحملها بعض الأمارات كخبر الآحاد ، إلا أنه يستنكر التعامل به لسبب لاهوتي هو الاعتقاد بنهي الشارع عنه .

أما الحال في (علم الطريقة) فيختلف تماماً ، ذلك أن المهم عنده هو تحديد القيمة المعرفية المحتملة لفهم الخطاب بغض النظر عن الحجج والشروط اللاهوتية ، لكونها تتوقف على الفهم ذاته .

على أنه من الطبيعي أن يكون لكل علم افتراضاته ومسلماته المنطقية التي تتسق مع موضوع بحثه . فعلم الأصول لما كان علماً لاهوتياً ، فهو لهذا ملزم بالتعويل على الحجج والشروط اللاهوتية ، حتى لو كان بعضها على حساب القيمة المعرفية طبقاً لما سلّم به من فهم للخطاب . وكذلك (علم الطريقة) ، فحيث أنه ليس علماً لاهوتياً ، وانما هو علم يراد وضعه لدراسة اللاهوت وفهمه ، لذا فمن المنطقي ألاّ يلتزم بالحجج والشروط اللاهوتية إلا في حدود علاقتها بالقيمة المعرفية الكاشفة عن فهم الخطاب . فحيث أنه مقيد ببحث ذلك الفهم ، لذا كان من غير المعقول أن يلتزم بالشروط والحجج والمنتزعة عنه ، باعتباره يفضي الى الدور ، ذلك لأن آلية بحث الفهم تصبح متوقفة على الحجج والشروط اللاهوتية ، مع أن هذه الأخيرة ينبغي لها أن تتوقف بدورها على دراسة الفهم ذاته . فمن الناحية المنطقية أن إثبات الحجج يتوقف على تحديد بحث الفهم ، مما يعني أنه ما لم يتحدد الطريق الى (علم الطريقة) فأن الفهم اللاهوتي بجميع أشكاله ومنه الفهم الأصولي للفقه يصبح قائماً بخلاف ما يقتضيه النظر المنطقي للعلاقة بين ذلك الفهم و(علم الطريقة) . وبالتالي فأن ما هو شرط أو حجة في علم قد لا يكون شرطاً أو حجة في علم آخر ، كما يلاحظ بالنسبة للموقف المختلف بين الفقه والكلام أزاء التعويل على خبر الآحاد ، حيث أن علم الفقه يعتمد عليه في أغلب موارده ، بينما لا يستسيغه علم الكلام باعتباره لا يؤدي الى القطع الذي يحتاجه في تأسيس العقائد كموضوع له .

أخيراً يمكن القول بأنه على الرغم من وجود تلك الفوارق الجوهرية بين علم الأصول و(علم الطريقة) ، إلاّ أن وجود قواعد ايبستمولوجية تخص فهم الخطاب في علم الأصول ، تفرض على (علم الطريقة) أن لا يهمل توظيفها بعد حذف ما تتضمنه من دلالات لاهوتية وخصوصيات مذهبية .

* * *

هكذا نعود من حيث بدأنا . . فقد سبق أن شهدنا غياب الطريق بغياب السؤال المنهجي : «كيف نفهم الخطاب؟» ، وهو السؤال الذي أخذ يتحول الى خصوصية أكبر حينما انقلب الى تساؤل يبحث عن أفضل القنوات لفهم الخطاب . فغياب مثل هذا السؤال قد يعكس صوراً مختلفة من مظاهر الروح الكلية للفكر في التراث ، كالاحساس بالوضوح والديجماطيقية والانغلاق والمفصلية والقيم اللاهوتية والايديولوجيا وضعف حضور النقد الذاتي وما اليها . إذ كانت هذه المظاهر حاضرة في فكر التراث بقوة ، لكن من غير أن يعني هذا أنها جميعاً حاضرة لدى كل علم ومذهب ، وإن كان بعضها حاضراً فعلاً لدى جميع المذاهب والعلوم الكبروية ـ مثل الكلام والفلسفة والتصوف وغيرها ـ كالاحساس بالوضوح والديجماطيقية والمفصلية وضعف حضور النقد الذاتي . . مما يجعل فتح باب السؤال الآنف الذكر على مصراعيه ملحاً باعتباره يعني ايذاناً بقلب الموازين الآنفة الذكر طبقاً للمهمة التي يتولاها (علم الطريقة) ، خصوصاً وأن من المفترض فيه أن يكون علماً شمولياً مؤسساً على النحو الكلي ، ومن ثم فأن ما يتعامل معه بالدرجة الرئيسية هي تلك العلوم والمذاهب التي تحمل صفة الروح الكلية ويكون لها علاقة بفهم الخطاب . فأهم ما يتعلق بهذا الفهم هو التعرف على نوع الأداة المعرفية والآصرة التي تستخدمها للانتاج وفهم الخطاب ، بما يترتب على ذلك من علاقات اكسيومية منظمة تنظيماً ذاتياً كنسيج بعضه يتسق مع البْعض الآخر . إذ بهذه الطريقة من البحث يمكننا أن ندرك ما يمتاز به الجهاز المعرفي من روح كلية عامة وكفاءة ذاتية ازاء الانتاج وفهم الخطاب ، وذلك طبقاً للمعايير التي سبق ذكرها .

من وجهة نظر (علم الطريقة) ليس الجهاز المعرفي تياراً محدداً من التيارات المذهبية ، ولا أنه علم ذو موضوع واحد بالضرورة ، بل هو يعبر عن نظام معرفي قائم على أربعة أركان مترابطة ، فلا بد فيه أن تكون هناك أداة منهجية لتوليد المعرفة ، كما لا بد أن يكون هناك تأسيس قبلي من القضايا السابقة على كل فهم وانتاج معرفي منظم ، يضاف الى ضرورة وجود الفهم والانتاج . ونحن نعد آلية الفهم عنصراً من عناصر تركيب الجهاز المعرفي ، ذلك لأن جزءاً من نشاط الجهاز مسخر لفهم الخطاب ، بخلاف الأجهزة المعرفية التي لا علاقة لها بهذا الفهم ، كما هو الحال في الأجهزة الموظفة لمعرفة الواقع العلمي من الطبيعة ، والتي تخلو من وجود رابطة بينها وبين الخطاب . فطبقاً لذلك الحد يمكن للجهاز أن يضم مذاهب وعلوم متعددة ومتنوعة ، ميزتها هو أنها تشترك في تلك العناصر الأربعة ، وإن كانت قد تختلف أحياناً في طبيعة الفهم وما تنتجه من معارف تبعاً لاختلاف الموضوع أو لمرونة التأسيس القبلي ، أو لاعتبارات وأمور عارضة أخرى .

أما عن الترابط المحكم بيت تلك العناصر ، فحيث أن الأداة عبارة عن منهج صوري ، لذا أن وظيفتها هو أنها تحدد طريق الحركة ومنها الحركة الاستدلالية التي ينشط فيها التأسيس القبلي للتوليد والفهم . فقد تكون الأداة عقلية أو نقلية أو كشفية أو واقعية . .الخ . إلا أن كونها صورية يجعلها غير قادرة على تحديد المضمون الحقيقي للانتاج ومن ثم الفهم الا بوساطة ذلك التأسيس كآصرة معرفية تربط بينهما ، وذلك لأنه يحمل آثارهما معاً . فهو عبارة عن منهج ورؤية في نفس الوقت . فهو منهج تبعاً لقدرته العامة على التوليد والانتاج الذاتي ، وهو رؤية باعتباره مفرزاً افرازاً معرفياً كقضية ما من القضايا . ومع هذا لا نعدّه عائداً الى الانتاج المعرفي الخاص ، ذلك لأنه أصل هذا الانتاج وعلة نشوئه وتولده . فهو أصل مولد

وفعّال يعمل كآصرة لربط الأداة المنهجية بالرؤية الخاصة للمعارف المنتجة . وهو بالتالي عبارة عن «داينمو» للتفكير ، به يتحدد الطابع الاكسيومي المنظم للفهم والانتاج . وعليه فأنه يقع موقع الروح والجوهر بالنسبة للجهاز ، إذ لولاه لكان من غير الممكن توليد معرفة اكسيومية اشتقاقية ، فضلاً عن أن طاقته التوليدية الكامنة لا تنضب ولا تقبل النفاد ، لذا فبمعرفة الأصل المولد الفعال يمكننا إدراك روح الجهاز وطبيعة ممارساته الاستدلالية وربما مضامينه الكامنة أو المستنتجة عنه ، فغالباً ما يكون الاستدلال موجهاً بصورة صريحة أو خفية باتجاه ما يتسق مع هذا الأصل . كما ويمكننا إدراك الشروط المعرفية له ، إذ أنه لا يعرفنا على طبيعة الانتاج المعرفي الذي يتسق معه ويلزم عنه منطقياً ، بل ويعرفنا كذلك على ما هو شرط معرفي لتأسيسه البنيوي . فمع أن الشرط لا يصح أن يكون مستنتجاً عنه ، إلاّ أنه بالنسبة للمدرك الناظر يصبح كالمستنتج تماماً . يضاف الى أن بمعرفته يمكن إدراك روح النظام العام الذي ينتمي اليه الجهاز المعرفي الخاص به .

على أن تحديد الجهاز المعرفي بالشكل الأكسيومي الآنف الذكر ، يفرض علينا أن نهمل القضايا المعرفية التي تتخذ صفة الحياد من الجهاز ، وهي التي لا تظهر فيها علاقة واضحة مع الآصرة المعرفية التي تربط ما بين الأداة وبين الفهم والانتاج ، أي تلك التي اطلقنا عليها «الأصل المولد» . فمن وجهة نظر «طريقية» قد يكون المذهب المعرفي متخذاً غير واحد من الأصول المولدة الفعالة . وربما يكون بعض منها بارزاً على حساب البعض الآخر ، فيصبح المذهب مميزاً به ، بينما يجري الاهمال النسبي في سائر الأصول أو الأجهزة الأخرى التي ليس لها سلطة ايبستمولوجية قوية في التحكم بالمصير المعرفي للمذهب . ذلك أنه إذا كان الجهاز المعرفي لا يتحدد بمذهب ما من المذاهب ، فأن المذهب في المقابل لا يخضع بالضرورة تحت سلطة فردية من الجهاز المعرفي . وهذا ما يبرر دراسة الفكر الاسلامي بصورة تكون فيها المذاهب غير مستقلة ومنفصلة عن بعضها البعض ، بل يجري التعامل معها بحسب ما تحمله من قنوات وأجهزة معرفية مشتركة هي ميدان الصلة بين المذاهب من جانب ، وميدان التقسيم والتجزئة في المذهب الواحد من جانب آخر .

كما أن تحديدنا للجهاز المعرفي بالشكل الآنف الذكر يفرض علينا أن نعتبر القضايا المعرفية التي لا تتسق ولا تتلاءم مع الأصل المولد المتحكم في المذهب . . يفرض علينا أن نعتبرها بمثابة «القضايا الكاذبة» في المنظومة المعرفية . ذلك أنه إذا لم يسعنا حملها على نحو «المجاز» الايبستمولوجي داخل الجهاز المعرفي ، فانها تُحمل على التضاد مع روحه العامة ، مما يجعلنا نعتبرها وليدة جهاز معرفي مضاد . لذا من المفترض بحسب (علم الطريقة) أن يقام

كشف يعد بمثابة «الاختبار الشاق» للمنظومات المعرفية ، وذلك لفحص الخزين الايبستمولوجي إن كان واقعاً في ذلك الداء من وجود القضايا الكاذبة التي تفضي بالمنظومة الى أن تكون غير متسقة مع ذاتها ، طبقاً للمنطق الاكسيومي في النظام المعرفي .

هكذا لكي نتعرف على الجهاز المعرفي طبقاً لـ «علم الطريقة» لا بد من أن نلاحظ أمور عديدة تخص ذلك ، منها ما يلي :

١ـ معرفة الأداة ، حيث بها تتحدد طريقة الجهاز المعرفي كمنهج صوري عام .

٢ـ معرفة الأصل المولد الفعال كتأسيس قبلي للنظر ، حيث به تتحدد خصوصية المنهج في الانتاج وكذلك فهم الخطاب ، كما به يحصل إدراك الروح العامة للجهاز المعرفي .

٣ـ تحديد الموضوع والحقل الأساس الذي يُخضعه الجهاز المعرفي للبحث والقراءة . فقد يكون عبارة عن نفس الخطاب أو الوجود أو الواقع أو العقل . .الخ .

٤ـ ملاحظة درجة النظام الاكسيومي في الجهاز المعرفي ، وذلك بإدراك مقدار القوة التي تربط الأصل المولد بقضايا الانتاج والمعرفة ، فبعضها مما يلزم عن هذا الأصل بالضرورة ، وبعض آخر مما يتلاءم ويتسق معه ، كما قد تكون هناك معارف أخرى موظفة لغرض ما في الجهاز دون أن يكون لها علاقة توليدية بذلك الأصل . وعليه فكلما كانت هناك صلات محكمة وثيقة بين ثنايا المعرفة في الجهاز ، خصوصاً تلك التي لها علاقة بالأصل المولد ، كلما دلّ ذلك على قوة النظام الأكسيومي ، وكذا العكس بالعكس .

٥ـ ملاحظة درجة الاتساق في المنظومات الايبستمولوجية للمذاهب الفكرية التي تتخللها الأجهزة المعرفية ، وذلك من خلال التفتيش عما يمكن أن تحمله من قضايا كاذبة لا تتسق مع الأصول المولدة التي تتبناها .

٦ـ التعرف على طريقة الاستدلال التي تتبعها المنظومات المعرفية ومدى تعبيرها عن العلاقة بالأصل المولد .

٧ـ التعرف على روح الحقل أو النظام الذي ينتمي اليه الجهاز المعرفي ، فكما سنعرف أن الأجهزة المعرفية التي عرفها تاريخ الفكر الاسلامي تنضوي تحت نظامين معرفيين ، ينافس أحدهما الآخر . مما يستدعي معرفة روحهما والعلاقات التي تربط بعضهما بالبعض الآخر .

٨ـ التعرف على الأغراض التي تجعل المنظومات المعرفية تؤسس وتوظف قضايا جهاز أو نظام آخر لا تنتمي اليه .

* * *

على العموم يتضح أن هذه الطريقة من البحث تفوق الطرق التي تتناول المضامين المفصلية للانتاج المعرفي أهمية ، ذلك أنه مهما كانت قيمة هذه المضامين فأنها تظل محصورة العدد من المعرفة ، خلافاً للطريقة التي تعمل على توليدها ، إذ كونها تحمل في ذاتها توليداً كامناً غير قابل للحصر أو الانتهاء يجعل إدراكها ضامناً لإدراك الروح العامة للانتاج ، ناهيك عن إدراك الكثير من المضامين المعرفية التي تتسق معها أو تلزم عنها منطقياً . إضافة الى أن البحث في (علم الطريقة) يتحاشى بطبعه السقوط في شبكة الحبال اللاهوتية من التفكير والتقييم ، وذلك تبعاً لما يفرضه منطق البحث من التقيّد بدراسة آليات الفهم والانتاج بما يقتضي من تأسيس قبلي للنظر .

هكذا أن حاجتنا الى وضع لبنات متواضعة تخص البحث عن (علم الطريقة) ، سوف تمكننا من تقسيم الفكر العربي الاسلامي الى طرق محددة لمصادر المعرفة في التأسيس والفهم والانتاج . فكما سنعرف أن هذا الفكر ينقسم أساساً الى نظامين متنافسين لكل منهما أجهزته الخاصة ، بعضها يعمل في فهمه وانتاجه المعرفي على تعقيل الخطاب والواقع ، وبعض آخر على تدينهما ، وثالث على عرفنتهما . .الخ . فبهذا التقسيم القائم على (علم الطريقة) سوف يتم التخلص من الشتات الكبير في ذلك الفكر والذي يصعب حصره ومعرفة روحه الحقيقية إذا ما انتهجنا دراسته بطريقة التجزئة من المفاصل والمضامين .

يمكن تقسيم علوم التراث التي لها علاقة بفهم الخطاب الى قسمين . فهناك علوم تمهيدية متخصصة ومحايدة لا علاقة لها بشكل مباشر بفهم الخطاب ، وإن وظفت لهذا الغرض ، كعلوم العربية والتاريخ والرجال والمنطق وما على شاكلتها . وفي قبالها هناك علوم لها علاقة مباشرة بذلك الفهم طبقاً لما تحمله من أدوات معرفية وتأسيسات قبلية للنظر فرضت نفسها على آلية الفهم مباشرة ، كعلم الكلام والفقه والتفسير والحديث والتصوف والفلسفة . . .الخ .

ومع أن موضوعات المجموعة الثانية من العلوم مختلفة ، إذ لكل علم موضوعه الخاص ، فما لعلم الكلام هو غير ما لعلم الفقه من موضوع ، وكذا الحال مع التفسير والحديث والفلسفة والتصوف ، فلكل من هذه العلوم استقلاليته النسبية ومعالجته الخاصة به . لكن رغم ذلك فهي ليست منفصلة عما بينها من حيث اشتراكها في التعامل مع فهم الخطاب . وعليه لو أنا اعتبرنا الموضوع المشترك الذي يجمع هذه العلوم مع بعضها هو فهم الخطاب بالذات لكانت بمثابة علم واحد متعلق بهذا الفهم ، ولكان من الممكن تقسيمها قسمة أخرى بحسب (علم الطريقة) . إذ لا تشكل تلك الأجزاء والأقسام كتلاً مستقلة لكل منها موضوعها المحدد ، بل تصبح بعض الكتل مندكّة بالبعض الآخر تبعاً لاتحاد طريقتها العامة في معالجة موضوعها المشترك الآنف الذكر . لذا فمن وجهة نظر «طريقية» نرى أن تلك العلوم لا تستقر إلا باندكاكها ضمن كتلتين كبيرتين ، لكل منهما روحها الخاصة من النظر والتفكير ، بحيث تقع احداهما في موضع متقاطع ومتضارب مع الأخرى ، وذلك على الصعيد الايبستمولوجي الذاتي ، وإن تداخلا على مستوى السطح والظهور التاريخي لدى من عمل على التوفيق أو التلفيق بينهما . فالقطيعة والمنافاة بينهما ليست تاريخية لها علاقة باللحظات

الزمنية للفكر الاسلامي ، بل هي منطقية ذاتية بغض النظر عن المجرى التاريخي لهذا الفكر .

فعلوم الكلام والتفسير والحديث والفقه تتخذ كتلة محددة في قبال كتلة الفلسفة والتصوف أو العرفان . فكل من الكتلتين يعبر عن نظام معرفي قائم في ذاته يتنافى جذراً وروحاً عن الآخر . ولا شك أن السبب في هذا التنافي المعرفي لا يعود الى اختلاف الموضوع الذي يعالجه النظامان من حيث الأساس ، فمع أن الفلسفة والتصوف تعالجان موضوع «الوجود» قبل عروضهما على معالجة «الخطاب» ، بخلاف الحال مع نظام العلوم الأخرى ، إلا أن هذا التمايز ليس هو السبب في مصدر التضارب المنطقي بين النظامين ، حيث من المعلوم أن علوم النظام الآخر هي أيضاً تعالج موضوعات جزئية مختلفة ، ومع هذا فليس بينها أي منافاة من النوع الذي أشرنا اليه . كما لا يمكننا أن نرجع السبب في مصدر التضارب المعرفي للنظامين الى الاختلاف في وجهات النظر بينهما من هنا وهناك ، ذلك لأنه في كل نظام وجهاز معرفي هناك خلافات كثيرة وكبيرة دون أن يعني أن بينهما قطيعة ومنافاة على الصعيد المنطقي العام . يضاف الى أنه لا يسعنا إرجاع مصدر التضارب الى اختلاف طريقة الاستدلال الصورية ، إذ هما كثيراً ما يشتركان في هذه الطريقة من هنا وهناك . بل يمكن القول أن مصدر التضارب يعود الى التباين الشاسع في الروح العامة لنمط التفكير لدى كل منهما ، فطبيعة المعرفة لكل منهما هي ليست من جنس الأخرى ، الى الحد الذي يجعل من موضوع البحث المشترك وهو «الخطاب» يظهر عبر آلية الفهم عندهما بمظهر مرآتين لكل منهما جنسها المختلف كلياً عن الجنس الآخر . لذلك فأن عمليات التوفيق التي حدثت في التاريخ بين الطبيعتين لم تفض إلا الى نوع من التأسيس الجديد لصالح احداهما على حساب الأخرى . من هنا كان لا بد من التعرف على طبيعة كل من هذين النظامين .

من المعلوم قبل كل شيء أن لنظام الفلسفة والتصوف وجوداً مستقلاً سبق وجود الخطاب (الاسلامي) والاحتكاك به لأكثر من ألف سنة خلت . وقد كانت الاشكالية التي يمارس التفكير فيها هي اشكالية «وجودية» تتخذ من «الوجود العام» موضوعاً لها ، مضفية عليه الطابع الحتمي في جميع مراتبه ومفاصله . لذا آثرنا تسمية هذا النظام بـ «النظام الوجودي» الحتمي ، إذ أن تنظيره المعرفي هو تنظير يمتاز بالطابعين الوجودي والحتمي معاً ، حتى على مستوى تعامله مع الخطاب والقضايا المعيارية كما سنرى .

أما علوم النظام الآخر ، فحيث أنها ولدت بعد وجود الخطاب وكانت عالقة به بأشكال ونواح مختلفة ، لذا أنها لا تعدّ مستقلة عن فهمه ، ذلك أن موضوعها الأساس إن لم يكن هو عين الخطاب ذاته ، فأنه لا يخرج عن القضايا التي تتعلق به مباشرة من هنا وهناك . وعليه

فأنها ليست مستقلة في ذاتها ، ولا كان بالامكان معالجتها وقراءتها من دون النظر الى علاقتها بالخطاب ، بخلاف ما هو الحال مع النظام الوجودي للفلسفة والتصوف ، باعتباره مستقلاً بذاته وبالتالي جاز منطقياً معالجته لذاته وبغض النظر عن علاقته بالخطاب . الأمر الذي يضطرنا الى المغايرة في الطرح بين القراءتين المخصصتين لهذين النظامين ، إذ سنفرد للنظام الوجودي باباً من المعالجة قبل عملية احتكاكه وعلاقته بالخطاب ، وذلك من أجل فهمه بما هو شيء مستقل في ذاته وبغض النظر عما يقدمه من طريقة لفهم الخطاب ، دون أن نفعل نفس الشيء مع النظام الآخر باعتباره ملتصقاً بالفهم كما أشرنا .

على أنه لما كانت علوم النظام الآخر ليست مستقلة في ذاتها عن الخطاب ، بل هي إما مبتنية على فهمه أو على الموضوعات العالقة بأجواءه ، وحيث أن الخطاب له طبيعة معيارية تتضمن «الروح الانشائية» وتتخذ من نظرية التكليف قطبها الأساس ، فأن ذلك قد جعل من هذه العلوم تتصف بصفة معيارية لا وجودية ، أي أنها تنتمي الى ما نطلق عليه بـ «النظام المعياري» . لكن دون أن يعني ذلك أن الخطاب هو الآخر ينتمي الى هذا النظام ، إذ كما سبق أن عرفنا أن الخطاب يقع بموقع المادة الخام بالقياس مع الأنظمة والأجهزة التي تطرح نفسها لفهمه ومعالجة قضاياه . ومن حيث الدقة أن الفارق بين النظريتين الوجودية والمعيارية هو أن النظرة الوجودية ترى الأشياء من حيث ذواتها وكذلك صفاتها وعلاقاتها الكينونية . بينما النظرة المعيارية ترصد النظر الى الفعل الارادي ودوافعه النفسية وما ينطوي عليه أو يقتضيه من صفات وعلاقات انشائية أخلاقية لا كينونية . فشرط الوجود هو الذات وبالأساس الذات الالهية ، حيث من خلالها تتشخص طبيعة النظرة الى سائر الوجودات . بينما شرط «المعيار» هو القدرة والارادة ، حيث بها يصح التحدث عن الخصال المعيارية للفعل أو السلوك الحر . وهذا يعني أنه لولا الذات ما كان للوجود وجود ، وكذلك لولا القدرة والارادة ما كان للمعيار عيار . وبهذا التمايز بين النظريتين (الوجودية والمعيارية) يمكننا أن نتفهم طبيعة التفكير لدى كل منهما .

فالاهتمام الغالب على علوم الكلام والفقه والتفسير والحديث وما على شاكلتها هو لأجل تحديد العلاقة المعيارية لنظرية التكليف ، فليس هناك موضوع في ذاته ولأجله تقوم عليه تلك العلوم أشد وأقوى من نظرية التكليف بما تنطوي عليه من تحديد لعلاقات الحق بين المكلِّف والمكلَّف . فحيث أن نصوص الشريعة دالة من حيث الأساس على التكليف ، بل هي عين التكليف ذاته ، لذا أن تلك العلوم التي قننت لها قد تمحورت هي الأخرى باتجاه هذه القضية المركزية . فدائرة البحوث الفقهية هي عينها دائرة علم التكليف ، والفقه قد شهد

تضخماً هائلاً من البحث والتقنين خلال القرون الاولى ، وامتص من الطاقات الفكرية ما يكفي أن نعرف أنه منذ حوالي منتصف القرن الأول الى أوائل القرن الرابع الهجري قد ظهر ما لا يقل عن تسع عشرة مدرسة فقهية[٨٧] ، كل ذلك من أجل تحديد دوائر التكليف طولاً وعرضاً . واذا كان الاجتهاد الفقهي كفيل بتحديد نواحي التكليف لابتلاء طاعة المسلمين في شؤون ممارساتهم العملية ، فأن هذا الاجتهاد محدد بدوره من قبل التكليف ذاته . وكما يقرر الشافعي من أن الله قد ابتلى طاعة المسلمين «في الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم»[٨٨] .

وعلم الكلام هو الآخر قد دخل دخولاً مباشراً في تحديد التكليف بما هو «موضوع في ذاته» ، إذ هناك مباحث عامة عن التكليف وشروطه وعلاقته بالعدل وحرية ارادة الانسان ، كما أن مقدمات كتب هذا العلم قد ألفت أن تشرع بالبحث عن وجوب العلم ، وعما يجب على الانسان أن يعرفه أولاً ، وعن تحدَيد عقيدة الفرقة الناجية وسط فرق الضلال . فأصبح التكليف مقدمة للكلام ، بل أصبح الكلام تكليفاً ، إذ أن قضاياه الأساسية تعتبر في نظر أصحابه من التكاليف التي يجب على المسلم بحثها عيناً كي يحدد عقيدته سلفاً . ومن ذلك أن الباقلاني يذكر في كتابه (الانصاف) ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، فيعدد مختلف قضايا الكلام الاشعرية ، بل ويضيف اليها حتى العلم بأوائل المعرفة وأصول الأدلة والمقصود بالاستدلال وانقسام المعلومات والموجودات والمحدثات ، وكذلك يوجب على المكلَّف معرفة أول نعم الله على خلقه وأفضلها عند المؤمنين المطيعين وغيرها من القضايا الأخرى[٨٩] . وحيث أنه أذاع مبدأ «بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول» خلال القرن الرابع الهجري ، فأنه قد زاد من حمولة التكليف وشملت قضاياه حتى الأدلة المحررة ، إذ خرجت من كونها في دائرة ما هو «موضوع لأجل ذاته» لتدخل دائرة ما هو «موضوع في ذاته» من التكليف ، الشيء الذي يعني أن الكلام قد أصبح «شريعة» ، والاجتهاد «نصاً» . فحيث أن الاستدلال على بعض العقائد كالقدرة والخلق متوقف عند الباقلاني على إثبات الخلاء والجوهر الفرد والعرض لا يبقى زمانين وغيرها[٩٠] ، لذا كانت هذه القضايا ضمن العقائد الواجب

٨٧ـ انظر : تجديد التفكير الديني في الاسلام ، لمحمد اقبال ، ص١٨٩ ـ ١٩٠ ، ترجمة عباس محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر في القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٨م .

٨٨ـ انظر : الرسالة للشافعي ، ص٢٢ .

٨٩ـ انظر : الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، للقاضي أبي بكر الباقلاني ، خصوصاً ص١٣ ـ ٢٠ ، تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري ، مؤسسة الخانجي ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٣م

٩٠ـ انظر : تاريخ ابن خلدون ، ج١ ، ص٤٦٥ .

اعتقادها ، وبالتالي فهي قضايا وجودية مؤسسة على المعيار ، بخلاف طريقة الوجوديين ، لكونهم يؤسسون المعيار على الوجود لا العكس ، بل لدى المعياريين أن مبرر وجود الخلق هو لغرض معياري يتعلق بالتكليف ، حيث سخّرت الأشياء للانسان ليعتبر منها ويتخذها كمرشد ودليل على التكليف ، بما في ذلك التكاليف العقلية ، كما يلاحظ مثلاً لدى اولئك الذين يعتبرون الغرض من وجود الشهوات في الانسان انما هو لأجل التكليف[٩١] ، طبقاً لاعتبار المقدمات والنتيجة التالية :

« ١ـ إن طبع الناس يميل الى فعل القبيح بسبب وجود الشهوات .

٢ـ لو ترك الناس من غير تكليف لفعلوا القبيح .

٣ـ إن ترك الناس على هذا الحال يعني إغراءً لهم على فعل القبيح .

٤ـ إن هذا الإغراء على فعل القبيح هو عبث وقبيح .

٥ـ ومن ثم فإن العبث والقبيح لا يجوزان على المولى تعالى .

٦ـ وحيث أنه إذا كان هناك غرض في فعله تعالى ؛ فلا يحصل هذا الغرض إلا بالتكليف ، وهو المطلوب إثباته»[٩٢] .

كان ذلك مما له دلالة على البحث الكلامي بما هو «موضوع في ذاته» من التكليف . أما البحث الكلامي بما هو «موضوع لأجل ذاته» من التكليف فإنه يستغرق ما تبقى من مواد علم الكلام ، ويتوارى في كثير من الأحيان وراء الأدلة المحررة ، بما في ذلك أدلة إثبات أصول العقائد كالتوحيد والعدل ؛ فهي مع تضاربها بحسب الميول المذهبية ، تهدف سلفاً نحو التنزيه والتقديس ، طاردة عنها شبهة التدنيس ومخالفة الشريعة ، وذلك لأجل ضمان «صحة الاعتقاد» ، في الوقت الذي لا يخلو لسانها من التعريض بكل من خالف «الاعتقاد الحق» ، بالتكفير والتضليل ، مما له دلالة على «التكليف» بوصفه معياراً يتوارى خلف لغة الكلام وعلمه .

يضاف الى أن نشأة علم الكلام ومجادلات «الصخب» التي ظهرت في أوساطه ، لم تتجاوز ـ هي الأخرى ـ حدود ذلك المعيار . فالاعتزال نشأ على يد (واصل بن عطاء) بعد

---

٩١ ـ انظر : شرح الأصول الخمسة للقاضي الهمداني ، ص ٥١٠ ، تحقيق وتقديم د . عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة بمصر ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٥م . وتمهيد الأصول في علم الكلام لأبي جعفر الطوسي ، ص ١٦١ ، انتشارات دانشكاه ، تهران ، ١٣٦٢هـ . وإرشاد الطالبين للسيوري الحلي ، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤ ، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي ، قم ، ١٤٠٥هـ .

٩٢ ـ انظر مقالنا : منطق الاحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الكلامي ، نفس المعطيات السابقة .

اعلان رأيه حول «منزلة الفاسق»[٩٣] ، بل أن أغلب أصول المعتزلة الخمسة لها دلالة معيارية على التكليف . كما أن الأشاعرة هي الأخرى لم تنفصل عن المعتزلة ولم تستقل عنها إلا بعد الاحساس بما ضيعته من «واجب التكليف» ، وذلك بعد المناقشات التي دارت بين الأشعري واستاذه الجبائي حول قضايا لها علاقة صميمة بنظرية التكليف ، كقضية الصلاح والأصلح .

كما أن اللغة قد لعبت دوراً هاماً وعظيماً ، لا فقط في حدود ما هو «موضوع لأجل ذاته» بما تمده من مقدمات من أجل تحديد فهم موارد الأمر والنهي من التكليف ، بل كذلك كانت في مرحلة التقنين تعبر أحياناً عن علم ما هو «موضوع في ذاته» من أبعاد الفقه والتكليف ، فهي الدين بعينه على حد تعبير أبي عمرو بن العلاء[٩٤] ، وكما ينقل البعض قول الجرمي الفقيه بأنه منذ ثلاثين سنة كان يفتي الناس في مسائل الفقه من كتب سيبويه في النحو[٩٥] . وإن كان هذا الفقيه قد يقصد بقوله مجرد اتخاذ طريقة سيبويه في النحو كـ «موضوع لأجل ذاته» وليس «موضوعاً في ذاته» من الفقه .

وهكذا هو الحال مع علوم أخرى كالتفسير والحديث والسيرة وما اليها . فمثلاً هناك جماعة من العلماء يرون أن علة وجود المحكم والمتشابه في القرآن هو لغرض تكليفي ، حيث كُلّف الانسان بالاجتهاد في النظر لمعرفة ما هو محكم وما هو متشابه . فالقاضي عبد الجبار الهمداني يذكر ـ وهو يجيب على السؤال عن وجه الحكمة في وجود المحكم والمتشابه في القرآن ـ قائلاً : «إنا إذا علمنا عدل الله وحكمته بالدلالة القاطعة التي لا تحتمل (الخلاف) ، نعلم أنه لا يفعل ما يفعله الا وله وجه من الحكمة في أفعاله تعالى . وقد ذكر أصحابنا في ذلك وجوهاً لا مزيد عليها . أحد الوجوه : أنه تعالى لما كلفنا النظر وحثنا عليه ونهانا عن التقليد ومنعنا منه ، جعل القرآن بعضه محكماً وبعضه متشابهاً ، ليكون ذلك داعياً الى البحث والنظر وصارفاً عن الجهل والتقليد . والثاني أنه جعل القرآن على هذا الوجه ليكون تكليفنا به أشق ، ويكون في باب الثواب أدخل ، وذلك شائع . فإن القديم تعالى إذا كان غرضه بالتكليف أن يعرضنا الى درجة لا تنال إلا بالتكليف ، فكل ما كان أدخل في معناه كان أحسن لا محالة»[٩٦] . وعلى هذه الشاكلة ذكر الزركشي من أن الله جعل كتابه محكماً

---

٩٣ ـ الملل والنحل للشهرستاني ، ص٢٢ ـ ٢٣ ، عرض وتعريف الدكتور حسين جمعة ، دار دانية للنشر ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٠

٩٤ ـ انظر : تاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ، ج٢ ، ص١٧ ، منشورات دار مكتبة الحياة ببيروت .

٩٥ ـ انظر : الموافقات للشاطبي ، ج٤ ، ص١١٥ ـ ١١٦ ، دار المعرفة ببيروت . وانظر ايضاً : سلسلة تراجم أعلام الثقافة العربية ونوابغ الفكر الاسلامي ، المجموعة الأولى ، لمحمد عطية الابراشي وأبي الفتوح محمد التوانسي ، ص١٩ ، مكتبة نهضة مصر .

٩٦ ـ انظر : شرح الأصول الخمسة للقاضي الهمداني ، ص٥٩٩ ـ ٦٠٠ .

ومتشابهاً ليحثهم على التفكير فيه ومن ثم يثيبهم على قدراتهم وجهودهم الاجتهادية[٩٧] .

وهناك من المعياريين من جعل العلوم كلها موضوعة لأجل «المعيار» في نظرية التكليف ، كما هو الحال مع ابن حزم الاندلسي ، إذ ذكر بأن الغرض من وجودنا في الدنيا هو تعلم ما أراده الله تعالى منا وأخبرنا عنه ، وهو معرفة الشريعة والعمل بموجبها ليكون المخلص من البلاء الذي ابتلانا الله تعالى به في الدنيا . فقد ربط ابن حزم العلوم التي عددها بهذه الغاية المعيارية . وعلى رأيه أنه لا تتم صحة معرفة الشريعة الا بمعرفة أحكام الله وعهوده في كتابه المنزل ، وكذلك بمعرفة ما بلغه الينا النبي (ص) وما أوصانا به ، وأيضاً ما أجمع علماء الديانة عليه وما اختلفوا فيه ، وكل ذلك لا يتم الا بمعرفة الرجال الناقلين لتلك الأمور وأزمانهم وأسمائهم وأنسابهم ، ومعرفة المقبولين منهم وتفرقتهم عن غيرهم . وكذلك فأن ذلك لا يتم الا بمعرفة القراءات المشهورة ليوقف بذلك على المعاني المتفق عليها وتمييزها عن غيرها ، وهو لا يتم إلا بمعرفة اللغة ومواقع الاعراب وما يقتضي ذلك من التعرف على علم الشعر لعلاقة الاعراب به . وكذلك لا بد من التعرف على علم الهيئة لمعرفة القبلة وأوقات الصلوات ، ولا بد من معرفة علم الحساب لتقسيم المواريث والغنائم وغيرها . كما لا بد من التعرف على حدود الكلام لمعرفة حقيقة البرهان مما يحتاج الى علم المنطق والفلسفة . ولا بد أيضاً من معرفة العيوب التي تجبّ التكليف كعاهة الجنون والآفات المختلفة ، وذلك يحتاج الى علم الطب . ولا بد لمعرفة كيفية الدعاء الى الله من علم الخط والبلاغة وما اليها . كما أنه لا بد من معرفة عبارات الرؤيا باعتبارها حق «وهي جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة» ، وذلك يحتاج الى التمكن من سائر العلوم المذكورة . وأخيراً فإنه يحتاج الى التعرف على علم النجوم لمعرفة الصواب من الخطأ في القضاء بالنجوم . وبذلك تكون جميع العلوم التي عرفها ابن حزم موضوعة لأجل الطبيعة المعيارية في نظرية التكليف[٩٨] .

ليس ذلك فحسب ، بل يلاحظ أن الطبيعة المعيارية للنظام المعياري لها جنبتان ، فهي ليست مجرد قوة معرفية كما هو الحال في النظام الوجودي ، إنما لها «قوة نفسية» تتجسّد عبر الشعور بنوع من القدسية والحرمة ازاء «المعيار» في نظرية التكليف ، وذلك للاحساس بالخشية من التفريط في «حق الله» . إذ أن الكثير من علماء هذا النظام يتحرزون من أن يضيفوا رأياً من عندهم خارج الحد المتعارف عليه ، خشية من أن يفرطوا في ذلك الحق المعياري حتى في «المسائل الوجودية» التي جاء ذكرها في نص الخطاب ، كتفسير الاستواء

٩٧ ـ البرهان في علوم القرآن ، للزركشي ، ج ٢ ، ص ٧٥ ـ ٧٦ ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، دار المعرفة ، طبعة ثانية ببيروت .

٩٨ ـ انظر رسالة مراتب العلوم ضمن رسائل ابن حزم الاندلسي ، ج ٤ ، ص ٧٨ ـ ٨٣ ، نفس المعطيات السابقة .

على العرش ، مما يفسّر لنا لماذا كان أغلب السلف مفوّضين ومحتاطين في مثل ذلك الأمر ، بل كثيراً ما كان العالم يتخذ من قاعدة الاحتياط موقفاً عملياً ، حتى لو كان رأيه النظري بخلاف ما يؤدي اليه الموقف العملي وما يستلزمه هذا الموقف من حدوث بعض الأضرار[٩٩] .

أما نظام الفلسفة والتصوف فحيث أن طريقته قائمة على إشكالية الوجود والحتمية ، فأن فهمه للخطاب لم يقم على نزعة «المعيار» كما هو الحال في النظام الآخر ، بل هو قائم على نزعة «الوجود» واعتباراته الحتمية ، الى درجة أصبح الخطاب بحسب هذا الفهم مرآة لاظهار هذا الوجود وحتميته حتى في القضايا المعيارية الصميمة بما فيها مسألة التكليف ذاتها . فطبقاً لهذا الفهم أن عملية التكليف التي يظهرها الخطاب تتخذ طابعاً مجازياً حقيقته الوجود والحتمية . وكتأكيد على هذا المعنى نرى الفيلسوف الأرسطي ابن رشد ، يردّ مصدر التكليف الأمري الانشائي (المعياري) الى تكليف «وجودي» ، إذ اعتقد بأن لله أمراً «وجودياً» حكم فيه على الفلك الذي يخصّه بالحركة وأمر سائر المبادئ المفارقة بأن تأمر جميع الأفلاك الأخرى بالحركات ، وهو الأمر الذي عليه قامت السماوات والأرض «وهذا التكليف والطاعة هي الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الانسان لكونه حيواناً ناطقاً»[١٠٠] . وهو من منطلق هذا المعنى جعل عبادة الحكماء وشريعتهم الخاصة «وجودية» ، وذلك لأن خصوصية هذه العبادة والشريعة عنده إنما تتعلق بالفحص عن جميع الموجودات «إذ كان الخالق لا يُعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي الى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة ، الذي هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه»[١٠١] .

كذلك فأن صدر المتألهين هو الآخر اعتبر الرسالات السماوية للأنبياء داخلة في المعنى الوجودي الحتمي ، متصوراً أن فائدتها الوجودية بحسب ما يفرضه القضاء الوجودي في سابق الأزل[١٠٢] . وهو من منطلق هذا المعنى فهم قضايا الخطاب المعيارية فهماً وجودياً

---

٩٩ ـ من الطريف بهذا الصدد ما نقله الشيخ محمد جواد مغنية عن قول استاذه أثناء الدرس بخصوص طهارة أهل الكتاب ، حيث قال الاستاذ : «إن أهل الكتاب طاهرون علمياً نجسون عملياً» فأجابه الشيخ بالحرف أيضاً : «هذا اعتراف صريح بأن الحكم بالنجاسة عمل بلا علم» ، مما جعل الاستاذ ورفاق الصف يضحكون ، كما نقل . (انظر : فقه الامام جعفر الصادق ، ج١ ، ص٣٢ ـ ٣٤ ، انتشارات قدس محمدي في قم) . وانظر بصدد ما تفعله بعض الاحتياطات العملية من أضرار : قوانين الأصول للقمي ، ص٤٤٦ (طبعة حجرية)

١٠٠ ـ انظر تهافت التهافت ، ص١٨٥ ـ ١٨٦ ، المطبعة الكاثوليكية ببيروت .

١٠١ ـ تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو ، لابن رشد ، ج١ ، ص١٠ ، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية) بيروت ، ١٩٨٦م .

١٠٢ ـ انظر لصدر المتألهين : تفسير القرآن ، ج٤ ، ص٢٣٤ ـ ٢٣٥ ، تصحيح محمد خواجوي ، انتشارات بيدار في قم بايران . كذلك : مفاتيح الغيب ، ص١٦٧ ـ ١٦٨ ، تقديم وتصحيح محمد خواجوي ، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي .

خالصاً ، كما في تفسيره لآية ﴿قل كل يعمل على شاكلته﴾[١٠٣] ، حيث فهمها بأنها تعني أن كل شيء يخرج على شاكلة الأصل ـ الله ـ مثلما جاء في الحديث المروي «خلق الله آدم على صورته»[١٠٤] .

وكذا فعل زعيم العرفاء الشيخ الأعرابي قبله ، فهو أيضاً قد فهم قضايا المعيار في الخطاب فهماً وجودياً ، وجعل الأمور تجري بصورة حتمية بما فيها قانون العبادة والتكليف . فهو يعدّ قوله تعالى ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾[١٠٥] له دلالة على القضاء التكويني ، فمعنى «قضى» هو «حكم» ، والمعنى العام للآية هو أن الكل محكوم عليه بعبادة الرب حقيقة ، حكماً وجودياً حتمياً وليس معيارياً[١٠٦] . وهو بحسب هذا المنطق أبدى بعض التحيّر والتشكيك في طبيعة النزعة المعيارية لحقيقة التكليف ، كما يلاحظ في أبياته الشعرية التالية :

الرب حق والعبد حق
يا ليت شعري من المكلّف
إن قلت عبد فذاك نفي[١٠٧]
أو قلت رب فما يكلف[١٠٨]

وكم قلت

حيرة من حيرة صدرت
ليت شعري ثم من لا يحار
أنا مجبور ولا فعل لي
فالذي أفعله باضطرار
والذي أسند فعلي له

---

١٠٣ ـ سورة الاسراء/ ٨٤ .

١٠٤ ـ انظر بهذا الصدد كتب صدر المتألهين : الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (المعروف بالأسفار) ، ج٦ ، ص٢٧٢ ، دار إحياء التراث العربي ببيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨١م . ومفاتيح الغيب ، ص٨٧ ـ ٨٨ ، والشواهد الربوبية ، ص٤١ ـ ٤٢ ، مقدمة وتصحيح وتعليق سيد جلال الدين اشتياني ، مركز نشر دانشكاهي ، الطبعة الثانية .

١٠٥ ـ سورة الاسراء/ ٢٣ .

١٠٦ ـ انظر : فصوص الحكم والتعليقات عليه ، ج٢ ، ص٣٩ ، وج١ ، ص٧٢ ، لأبي العلا عفيفي ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٣٦٥هـ ـ ١٩٤٦م .

١٠٧ ـ ورد في لطائف الأسرار ، ص٤٢ : فذاك ميت .

١٠٨ ـ كما ورد في المصدر السابق : أنى يكلف .

ليس في أفـــعـــاله بالخـــيـــار

أنـا إن قـلـت أنـا قـــــــال لا

وهـو إن قـــــال أنـا لا يـغـــــار

فـــــــأنـا وهـو عـلـى نـقـطـة

ثبـــتت ليس لهـــا من قـــرار

وكم قلت

تعـجـبت من تكليف مـا هو خـالق

لـه وأنـا لا فـــعـل لـي فـــأراه

فـيـا ليت شـعـري من يكون مكلفـاً

ومـــا ثم الا الله ليس ســـواه[١٠٩]

هكذا يظهر أن النزعة الوجودية لفهم الخطاب وقضاياه المعيارية ظاهرة على لسان كل من أصحاب الفلسفة (ابن رشد) والعرفان (ابن العربي) والاشراق (صدر المتألهين) . وستشهد على ذلك الفصول الخاصة بالنظام الوجودي .

يظل أن نعرف أنه سواء لدى النظام المعياري أم الوجودي توجد هناك دوائر معرفية متنافسة . فالنظام المعياري يمتلك دائرتين معرفيتين هما العقلية والبيانية (النقلية) . وكذا النظام الوجودي هو الآخر يحمل دائرتين معرفيتين ، أحداهما عقلية فلسفية ، والأخرى باطنية عرفانية . وبهذا يكون الفكر الاسلامي حاملاً لأربع دوائر مختلفة تتمايز منهجياً بأدواتها المعرفية ، وإن كان انتاجها المعرفي وفهمها للخطاب يتحدد مباشرة طبقاً لما تحمله من أصول فعالة تعمل كدايتو للتفكير والتنظير . حيث لا يمكن للأدوات المنهجية أن تنتج فهماً ومعرفة من غير تلك الأواصر الرابطة . فمثلاً أن الدائرة العقلية في النظام الوجودي لا تؤسس رؤيتها وفهمها للخطاب باضفاء المنهج العقلي كأداة صورية محايدة ، بل تولد ذلك من خلال مبدأ «السنخية» الذي يعمل كعنصر رابط مزدوج ، فهو منهج وهو رؤية مولدة ، وبهذا الازدواج فأن ما ينتج عنه من مفاصل الرؤية يكون قد انتج طبقاً لكل من المنهج والرؤية

١٠٩ـ انظر لابن عربي : لطائف الأسرار ، ص٤١ ، تحقيق وتقديم أحمد زكي عطيه وطه عبد الباقي سرور ، دار الفكر العربي ، الطبعة الاولى ، ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦١م . كذلك : كتاب الجلالة ، ص١٢ ، من رسائل ابن العربي ، ج١ ، جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن ، الطبعة الأولى ، ١٩٤٨م ـ ١٣٦٧هـ .

المؤسسة معاً . وكذا الحال في الدائرة العقلية للنظام المعياري رغم أن فيه أكثر من جهاز معرفي مولد ، حيث كل جهاز يعمل طبقاً لأصل مولد ينهج النهج العقلي ، فيكون منهجاً ورؤية مؤسسة ، به تتم عملية التوليد المعرفي وفهم الخطاب .

من هنا تتبين خصوصية هذه الطريقة في قراءة تراث الفكر الاسلامي ، فهي تختلف عن القراءات المفصلية التي لا تنطلق من حيث الاعتبارات المنهجية ، كما أنها تختلف عن القراءات المنهجية التي تفصل ما بين الرؤية والأداة لعدم ارتكازها على محور الآصرة الرابطة بينهما كتأسيس قبلي للنظر والانتاج وفهم الخطاب .

الفصل الثاني

علم الطريقة وقراءة التراث

سبق أن حددنا ـ في الفصل الماضي ـ طريقة القراءة الاكسيومية للفكر الاسلامي طبقاً لاستراتيجية «فهم الخطاب» ، وذلك بدراسة أجهزته المعرفية بما تحمل من أصول غايتها هذا الفهم . لكن يضاف الى ذلك هو أن من الممكن لتلك القراءة أن تكون عالقة باستراتيجية أخرى هي «فهم التراث المعرفي» بغض النظر عما ينطوي عليه هذا الفهم من علاقات خاصة بالخطاب . فطبقاً لما عولنا عليه من طريقة يصبح تاريخ الاسلام الفكري عبارة عن أجهزة معرفية لها أصولها المولدة والمنظمة تنظيماً اكسيومياً ثابتاً . وهو نهج يسير في تجاه معاكس لاتجاه نهج التحاليل البيئية والتاريخية التي تقرأ التاريخ المعرفي طبقاً لمؤثراته البرانية ، سواء كانت هذه المؤثرات جغرافية أو عرقية أو اجتماعية أو سياسية . . .الخ .

فما يهمنا فعلاً هو أن تكون القراءة الفكرية قراءة «جوانية» تنفذ الى صميم الظاهرة المعرفية لا خارجها ، حيث نفترض الظاهرة كقالب منطقي يحظى بدرجة معقولة من النظام الاكسيومي طبقاً لما يفرضه المنطق الخاص بداينمو التفكير أو الأصل المولد للمعرفة . الأمر الذي يغني ـ في مثل هذه الصورة ـ عن بحث التطورات المفصلية للظاهرة المعرفية ومراحل ظهورها وما يمكن أن تتأثر به من عوامل خارجية مختلفة عبر التاريخ . فليس من مهام ذلك المنهج الخوض في البحوث التي تجعل همّها محصوراً في التفتيش عن عوامل البيئة والتاريخ في نشأة الظاهرة المعرفية كأداة ورؤية ، والتي تمنح ثقافة الوسط مصدر ظهورها بالكامل ، وذلك على نحو آلي ومنعكس شرطي . فعيب هذه الدراسات المغالية هو أنها تعمل على قتل الروح الداخلية للظاهرة المعرفية . فمهما نجحت في الكشف عن العوامل التي لها أثرها في بناء وتأسيس بعض جوانب الظاهرة ، فأنها تتصاغر أمام حقيقة ما تستضمره من مغنطة هندسية للنظام الاكسيومي الدال على النشاط الذاتي أو الجواني للأصل المولد الفعال . لذلك

نحن نعتبر هذه الدراسات واقعة في ملابسة من الوهم والحقيقة ، خصوصاً حينما يتستر خلفها دوافع ايديولوجية «تأسيسية» . فلو سلمنا بصدق نظرية هذه الدراسات وما تفرضه من تأثير حاسم للوسط على كل من الأداة والمحتوى للفكر ، لكان هذا مانعاً من دراسة هذا الفكر دراسة منطقية تكشف عن العقل الداخلي للظاهرة المعرفية الممغنطة بمجال الأصل المولد الفعال . وذلك أن وجود الاتساق بين المعارف الانتاجية والأصل المولد يجعل العلاقة بينهما على فرض صدق تلك النظرية قائمة على محض الصدفة ، إذ لا فرق هناك بين وجود الاتساق وعدمه ، حيث بكلا الحالين يكون مرد تفسير هذه العلاقة الى العامل البراني . وهو أمر لا يقبله منطق الترجيح في الاحتمالات ، إذ أن وجود الاتساق له دلالة على التأثير المنظم للمحور المشترك ، مما يعجز عن تفسيره عامل الوسط الخارجي ، بخلاف التفسير المنبعث من الحكم الذاتي للظاهرة المعرفية بحسب منطق الأصل المولد كمحور مشترك قادر على توضيح وتفسير ذلك النظام والاتساق في العلاقة المعرفية .ومع أنه قد يقال بأن ثبات الوسط كالبيئة الجغرافية أو العرق هو بمثابة المحور المشترك للتفسير وعلة وجود الوحدة والاتساق في الظاهرة المعرفية بين الأصل وفروعه . .إلا أن هكذا افتراض لا تتقبله حقيقة وجود التفاوت والاختلاف بين الأجهزة المعرفية وأصولها المولدة حتى لدى الوسط والعرق الواحد . وبعبارة أخرى ، أنه لو صحّ مثل هذا الافتراض لكان من المناسب أن لا نجد تكثراً في الأجهزة المعرفية ولا نحظى بأكثر من أصل مولد واحد يستحوذ على الوسط الثابت بكامله . لكن حيث أن في الوسط الواحد العديد من الأجهزة وأدواتها وأصولها ، فإن في هذا دلالة على أن الوسط ـ على ما له من تأثير نسبي كبير ـ ليس هو العامل الحاسم ولا المحور المشترك الذي بامكانه تفسير الاكسيومية في الظاهرة المعرفية وتبرير التعدد في الأجهزة وأصولها الايبستمولوجية .

وكمقارنة بين القراءتين «الجوانية الاكسيومية» و«البرانية الوسطية» نرى أن القراءة الأولى تنحو بحسب منطقها الهندسي المغنيطي الى ابراز الاتساق والوحدة في الظاهرة المعرفية والفكر . أما القراءة الأخرى فهي إن لم تبعثر الظاهرة المعرفية طبقاً لمقولة تأثير صيرورة التاريخ وتغيرات البيئة فأنها تعمل على تفسيرها طبقاً لمنطق الثبات في عامل الوسط البراني ، إذ تجعل من وحدة هذا الوسط علّة لنشوء الوحدة والاتساق في الظاهرة المعرفية . مع أنه بحسب القراءة الأولى حتى لو افترضنا أن المصادر الأولى لنشأة أدوات الفكر وأصولها المولدة تعود الى الثقافة السائدة في الوسط ، والتي هي بدورها تعود الى ظروف الوسط ذاته ، فمع ذلك فأن ما ينشأ عن تلك الأدوات والأصول من معارف علمية مستجدة لا يصح اعتبارها منعكسة عن تلك الظروف أو عدها تعبر عن رد فعل ميكانيكي عن الوسط . ذلك أن من المعقول أن

يبعث الوسط على أشكال ساذجة من التفكير غير المنتظم . كما ومن المعقول أن يكون أثره العام على مجمل العملية المعرفية ، لا على تحديدها بنحو آلي وحتمي مفصلاً بعد آخر وكذا من المعقول أيضاً أن يبعث على صور معرفية ايديولوجية متمظهرة بمظهر الشكل العلمي المنتظم التفكير . لكن هذه الصور تظل متقلبة ، وذلك حين تكون هناك دوافع سياسية أو اجتماعية أو غيرها تستبطن العملية المعرفية وتقبع خلف تأسيسها بالكامل . أما أن يبعث الوسط على صور متسقة ومنظمة من التفكير الاكسيومي ، فهذا غير معقول ، طالما أن الوسط وما يستضمره من دوافع ايديولوجية يخضعان الى التغيّر والصيرورة باستمرار .

تحسن الاشارة الى أن العلاقة بين المعرفة العلمية والايديولوجيا هي ليست دائماً علاقة معبرة عن «الصدام» . ذلك أن الصدام لا يحصل إلا إذا جاءت الايديولوجيا على حساب الحقيقة والدقة في العملية المعرفية . فبعض الايديولوجيات لها أهداف مستقبلية عامة تحفز على الاثبات العلمي والدقة في العملية المعرفية دون أن تقف عثرة في طريقها ، بل يمكن القول إنه من الصعب إن لم يكن من المستحيل أن تكون هناك معرفة علمية دون أن يقبع خلفها دافع ايديولوجي يعبر عن غرض ما من الأغراض الانسانية ، مهما كان نوعه وسعته ، خصوصاً فيما يتعلق بالمعارف التي تلف حول دوائر الدراسات الانسانية . على أن فضول الايديولوجيا في العملية المعرفية لا يعني دخالتها في كافة مفاصلها وجزئياتها ، بل يكفي أن يكون لها غرض عام تستفيده من مجمل العملية المعرفية . وعلى هذا الأساس يمكننا أن نحدد القيمة الاحتمالية للفضول الايديولوجي في علاقته بجزئيات العملية المعرفية ، وذلك من خلال ما تتمتع به هذه العملية من قدرة اكسيومية ، حيث كلما كانت المعرفة شديدة المغنطة والارتباط ، كلما كانت القيمة الاحتمالية للفضول الايديولوجي ضعيفة ، مما يعني أن الايديولوجيا تخبو وتغيب حينما يكون هناك اتساق وارتباط بين مفاصل المعرفة ضمن المنظومة أو المذهب الواحد . إذ لا قدرة للايديولوجيا على تأسيس الاتساق والارتباط بين المعارف الجزئية ، إلا إذا كان قصد الايديولوجيا عاماً هو ايجاد الاتساق ذاته ، بغض النظر عن نوع المفاصل المعرفية ، وهو مما لا يحدث إلا نادراً . أو يحصل في بعض الأحيان هو أنها قادرة على تأسيس الأداة المنهجية أو حتى الأصل الواحد المولد طبقاً لأغراضها الخاصة ، لكن مع هذا فكل ذلك ليس له علاقة بتأسيس المفاصل الجزئية للمعرفة المنظمة ، مفصلاً بعد مفصل وجزئية بعد أخرى ، فتأسيس الايديولوجيا لهذه الخصوصية اكسيومياً هو مما لا يتفق مع منطق حساب الاحتمالات ، إذ يصبح تفسير الارتباط والمغنطة بين المعارف قائماً على محض الصدف والاتفاقات بالقياس الى مسبباتها من الأغراض الايديولوجية المتنازعة . وبالتالي

ليس من السهل على الغرض الايديولوجي أن يفسر ـ كمحور مشترك ـ جميع قضايا المذهب أو المنظومة المعرفية المغنطة بعضها بالبعض الآخر حسب الاتساق . فبحسب منطق الاحتمالات أن من المعقول على الغرض الايديولوجي أن يشكل محوراً لتفسير قضية ما أو قضيتين معرفيتين بدرجة معتبرة من الاحتمال ، إلا أن مع ازدياد القضايا المغنطة برباط الشد والأكسمة فإن هذا المحور يصبح عاجزاً عن أن يحظى بدرجة معتبرة من القيمة الاحتمالية ، الأمر الذي يفقد جدارته في التفسير ويجعلها غير ثابتة ، مثلما لا تثبت جدارة تفسير كتابة جملة منتظمة المعنى بافتراض أنها جاءت عن طريق الصدفة ، كإن يفترض أنها حدثت نتيجة لهو طفل لا يعرف القراءة ولا الكتابة .

على أنه إذا لم يكن للايديولوجيا حضور على مستوى تأسيس مفاصل المنظومة المعرفية وجزئياتها المتسقة ، فإن من الممكن لها أن تحضر على صعيد توظيف تلك المفاصل والجزئيات المعرفية لأغراضها الخاصة . مما يعني أن هناك فارقاً بين التأسيس الايديولوجي للمعرفة وبين التوظيف لها ، الأمر الذي يحل لنا ذلك «الازدواج» الذي حلّ لدى الكثير من المذاهب والمنظومات المعرفية التي ظهرت وترعرعت خلال تاريخ الفكر الاسلامي . فقد سبق أن عرفنا ـ في الفصل الماضي ـ أن العلاقة بين الايديولوجيا وبين النقد الذاتي هي علاقة عكسية ، فهي تغيب مع حضور النقد ، وتحضر مع غيابه ، ومن ثم أكدنا بأن ظاهرة ضعف حضور النقد الذاتي في التراث له دلالة على حضور الايديولوجيا . وهنا نثبت العكس ، فنعتبر أن وجود الكثير من المنظومات في تراثنا لم يكن له صلة بالايديولوجيا بحسب المعنى الذي سلف ذكره ، وذلك من حيث أنها تحمل صفة المغنطة والاتساق . فلا يمكننا مثلاً أن نرد مقولات المعتزلة في العدل واللطف والحسن والقبح العقليين وحرية اختيار الانسان وغيرها من المقولات ، الى أغراض ايديولوجية ببعثرتها وانتزاعها عن انتظامها الخاص في المنظومة المعرفية . كما لا يمكننا أيضاً أن ننتزع مقولات الأشاعرة عن النظام الخاص بها باضفاء سمات الايديولوجيا عليها ، كمقولة الكسب وقدم القرآن وجواز تكليف ما لا يطاق والحسن والقبح الشرعيين وما اليها من المقولات الأخرى . وكذا الحال مع المقولات الفلسفية والعرفانية في نظرية الفيض والحتمية ووحدة الوجود وقدم العالم وتأثير العالم العلوي على السفلي وما اليها . ذلك أن أي عملية تفكيك بين المقولات المتسقة تفضي الى الاصطدام مع منطق حساب الاحتمالات كما مر معنا . وبهذا نصل الى بيت القصيد من معنى وجود الازدواج في حضور وغياب الايديولوجيا لدى الكثير من المذاهب المعرفية في تاريخ الفكر الاسلامي . فعندما نقول انها حاضرة غائبة في نفس الوقت ، انما نعني أنها حاضرة على مستوى توظيف المنظومة

المعرفية بما تحمله من جوانب اتساقية مشدودة برباط الأصل المولد ، إلا أنها في نفس الوقت تعد غائبة داخل المنظومة المتسقة بنظام المغنطة والارتباط .

بذلك ندرك قيمة التعرف على الأصل المولد وعلاقته بانتاجه المعرفي ، فهو عبارة عن مصدر التشريع والعقل المنتج في الثقافة والفكر للجهاز المعرفي . مما يعني أن أي عملية لفهم التراث لا تأخذ بهذا النظر من الاعتبار تظل ناقصة ومشوشة . وأقل ما يمكن أن يقال في المقارنة بين هذه الطريقة «الجوانية» لبحث التراث المعرفي ، وبين الطرق الأخرى «البرانية» التي تركز على فاعلية ونشاط العوامل الخارجية كأساس لانتاج مفاصل الفكر والظاهرة المعرفية ، هو أن هذه العوامل لما كانت متغيرة وغير ثابتة ، لذا فأنها لم تعد موجودة اليوم كما كانت في السابق ، ومع ذلك لا يلاحظ هناك تأثير على ثبات حالات العلاقات المنطقية التي تربط ثنايا الفكر والظاهرة بعضها بالبعض الآخر . يضاف الى أنه بالرغم من أن الكثير من مفاصل التراث المعرفي لم تعد لها اليوم تلك الحاجة والقيمة كما كانت بالأمس بحكم ظروفها الخاصة ، إلا أنه مع ذلك لا زالت طريقة المعرفة والتفكير حيّة حاضرة تمدّ يد التوجيه الى عقلنا الحاضر باستمرار ، فهي فعالة لا تموت بموت ما انتجته من فكر ومعرفة ، الأمر الذي يفرض علينا قراءة التراث المعرفي طبقاً لافتراض أوله كآخره ، إذ بعضه مستضمر في البعض الآخر ضمن دوائر خاصة ، وكل ما يظهر من أفكار ومعارف انما يعبر عن ولادة جديدة تقوم بها العقول المولدة داخل هذه الدوائر .

هكذا فالطريقة الاكسيومية الجوانية تنهج الى قراءة التاريخ الفكري للتراث طبقاً لتحديد «الوحدات المعرفية» . فهي لا تعير أهمية الى الافتراض القائل بوجود وحدة للتاريخ كما تحاول بعض الاتجاهات البرانية أن تثبتها ، إذ كل ما يهمها هو النظر الى المعرفة كوحدة قائمة في ذاتها ، الأمر الذي يجعلها تنظر الى التاريخ كتشكيلة قائمة على وحدة المعرفة لا العكس . ومن الواضح أن بين الاعتبارين فارقاً كبيراً حتى مع افتراض أن مقولة وحدة التاريخ يمكنها أن تبرر ثبات الوحدة المعرفية . ذلك أن هذا الافتراض لا يجعل للوحدة المعرفية استقلالها الذاتي الخاص ، ولا النظر الجواني الدينامي ، بل ما يهمه هو العلة والأصل العائد الى وحدة العامل البراني ، إذ ينظر الى هذا العامل كعلة مؤثرة وحاسمة تفضي بالأفكار المعرفية الى ان تتخذ طابع التطور والوحدة والاستمرارية خلال التاريخ . أي أن تطور الفكرة ووحدتها واستمراريتها المنظمة تحدث نتيجة التطور التاريخي أو العامل البراني ، فبوحدته واستمراريته وارتباط أحداثه يتحقق الاتصال والتطور المشدود بعضه بالبعض الآخر في الفكر داخل الظاهرة المعرفية .

إن أهم الدراسات الحديثة التي جسّدت النهج البراني بشكله الأخير هي تلك التي تعود الى الاستاذ محمد عابد الجابري . ذلك أنها اتخذت من وحدة العامل الجغرافي والاستمرارية التاريخية أساساً لتعليل وحدة العقل العربي الاسلامي ، فتوصلت الى أن مرد آلية البنية والثبات تعود الى وحدة التكوين والمنشأ التي تحددها البيئة العربية ، ومن ثم تجسّدها الصيرورة التاريخية متمثلة بالعامل السياسي ، مما يعني أن هذه الدراسة قد جمعت بين التحليلين البيئي والتاريخي كأساس لإثبات الوحدة المعرفية ، وعملت على المزاوجة بين ثلاثة أنواع من الطرح هي الطرح البنيوي والتحليل التاريخي والطرح الايديولوجي[١] . ففي الجزء الأول من مشروع نقد العقل العربي (تكوين العقل العربي) كرست الدراسة جهدها لممارسة التحليل التاريخي والكشف عن الاستمرارية التاريخية كأساس لتجسيد الوحدة المعرفية . وكما يقول الجابري : «نحن مطالبون إذاً باعادة كتابة تاريخنا بإحياء الزمنية والتاريخية بين مفاصله وفي أصوله وفروعه»[٢] ، مستفيداً في ذلك من الصيرورة التاريخية للعامل السياسي البراني .

أما في الجزء الثاني من المشروع (بنية العقل العربي) ، فقد كان الجهد منصباً باتجاه التحليل الجغرافي ومفرزاته كأساس لتحديد الوحدة البنيوية المتمثلة بطبيعة العقل العربي . فقد حاول الجابري في طرحه البنيوي أن يثبت لنا تاريخاً قائماً على الوحدة المعرفية ، لكنها وحدة مؤسسة على العامل الجغرافي ومفرزاته اللغوية . فهو لم ينظر الى التاريخ العربي من أنه تاريخ فرق ومقالات وطبقات ، بل رآه تاريخاً استمرارياً ووحدوياً قائماً على أساس بناء الرأي[٣] ، ومن ثم قرأ الفكر العربي الاسلامي بوصفه حاملاً لأدوات مشتركة ثابتة تضم مختلف الاتجاهات المعرفية ، مما جعله يتجاوز اختلاف موضوعات هذا الفكر ليغور الى صميم البنية المشتركة للعقل كوحدة معرفية تسترها الاختلافات الظاهرية من الموضوعات . فقد أخذت قراءته الجديدة «تنظر الى الأجزاء من خلال الكل وتعمل على إبراز الوحدة من خلال التعدد وتعتمد في التصنيف البنية الداخلية وليس المظاهر الخارجية وحدها» كما أنها تبرز «جوانب الاتصال والارتباط ، بل الوحدة العضوية بين قطاعات تعتبر في التصور السائد قطاعات مستقلة منفصلة بعضها عن بعض»[٤] . وبهذا فانه قد استخدم منظاراً كلياً في

١ ـ التراث والحداثة ، ص٢٩٧ ، للدكتور محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى ، ١٩٩١م .

٢ ـ انظر : اشكاليات الفكر العربي المعاصر ، ص٣٨ ، لمحمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٩م .

٣ ـ انظر : تكوين العقل العربي ، ص٣٣٣ ، سلسلة نقد العقل العربي (١) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٨م .

٤ ـ نفس الصفحة والمصدر السابق .

قراءته لتطور الثقافة العربية ، فنظر الى فروعها مثل النحو والفقه والكلام والبلاغة والتصوف والفلسفة وغيرها «كغرف في قصر واحد متصلة مترابطة يقود بعضها الى بعض عبر أبواب ونوافذ ، وليس كخيام منعزلة مستقلة منصوبة في ساحة غير ذات سور ولا سياج»[٥] . وهو مع ذلك لم يخف كون هذه النظرة الاكسيومية الجوانية أساسها منبعث عن الطابع الجغرافي ومفرزاته الخاصة .

هكذا فتلك الدراسة تتناول منوالين متواصلين يستحقان النقد . الأول يتعلق باثبات وحدة التاريخ العربي واستمراريته ، كموضوع يتحقق فيه البناء المعرفي الوحدوي . أما الثاني فيتعلق بالدور الذي أعطي للعامل الجغرافي ومفرزاته في تكوين العقل العربي وتحديد بنيته أو وحدته المعرفية . فقد جاء كلا الطرحين ـ الذين شغلا الجزئين الأول والثاني من مشروع نقد العقل العربي على التوالي ـ على حساب المنطق الاكسيومي للمعرفة ، ولو من حيث لم يرد المشروع ذلك ، لأنه قام أساساً لتثبيت هذا المنطق ، كما شهدت عليه محاولته الخاصة بطي تاريخ الفكر العربي ضمن الوحدة المعرفية المتمثلة بالعقل العربي . لكن تأسيسه لهذه الوحدة واقامتها على وحدة التاريخ والجغرافيا جعلته يضطر الى أن يمارس حالة الهدم والتفتيت لها ، خصوصاً وقد كان للعامل الايديولوجي دوره في هذا المجال على ما سيتبين لنا لاحقاً . .

٥ ـ المصدر السابق ، ص٦ .

الذي يطلع على الجزء الأول من مشروع (نقد العقل العربي) ، يرى أن هناك إرادة قوية همها السعي نحو أثبات وجود نوع من الاستمرارية والتطور المعرفي كسلسلة متصلة من الحلقات بعضها يفسر البعض الآخر ويوضحه ، انطلاقاً لا من النظر الى ذات النظام المعرفي وآلياته الجوانية الخاصة ، بل من الظروف البرانية التي تحيط بأجواء الفكر من هنا وهناك ، وكأن هناك حتمية خارجية تعمل على إيجاد الدينامية والتنظيم في الفكر داخل الظاهرة المعرفية . وربما كان هاجس هذه الارادة نابعاً عما رآه صاحبه من الاوروبيين وهم يكتبون تاريخهم على صورة الوحدة والاستمرارية بشكل حقب بعضها يفسّر البعض الآخر ويؤسسه . الأمر الذي أفضى بذلك التفكير الى أن يفبرك لنا تاريخاً معرفياً لا نجده إلا في عالم الخيال والأحلام ، وأن يفرض على نفسه أنواعاً من الاسقاط والتأويل والأدلجة .

فعلاً أن شاغل النهضة هو الهاجس الايديولوجي الذي كان وراء تأسيس النظر للتاريخ في مشروع الجابري . فهو يرى أنه من غير الممكن التحرر من الايديولوجيا في الدراسات الانسانية ، خصوصاً فيما يتعلق بالدراسات التراثية[٦] . وهو بهذا الهاجس كان يطالب بإعادة كتابة التاريخ العربي الاسلامي من حيث إحياء الزمنية والتاريخية فيه ، تعويلاً على العامل السياسي . فالثقافة في نظره عبارة عن عملية سياسية ، وأن الأفكار عبارة عن ردود فعل لها[٧] . وبذلك جرى توظيف لمختلف التيارات المعرفية للحساب «السياسي» ، الأمر الذي جعل المشروع يعتبر التيارات المعرفية قد عملت على تأدية الأغراض الايديولوجية ، سواء من حيث التأسيس المعرفي أو التوظيف . فأصبحت مفاصل الفكر العربي تجري في

٦ ـ انظر : التراث والحداثة ، ص ٢٨٢ و ٢٨٥ .

٧ ـ انظر : تكوين العقل العربي ، ص ٦ ـ ٧ .

وعاء الوحدة المعرفية طبقاً للتأثير الحاسم للسياسة وأغراضها الايديولوجية على كلا الصعيدين التأسيسي والتوظيفي .

فأول ما يلاحظ هو أن الجابري قام بتقسيم تاريخ الثقافة العربية الى لحظتين اعتبرهما منفصلتين بفاصل «القطيعة الايبستمولوجية» . ويعد هذا المفهوم من أهم المفاهيم التي وظفها في المشروع خدمة لأغراضه الايديولوجية . وهو مفهوم يرجع تاريخ استخدامه الى فيلسوف العلم الفرنسي (باشلار) ، ذلك أنه أول من استخدمه في مجال العلوم الطبيعية ، معتبراً أن العلم لا يتطور بصورة اتصالية تراكمية ، بل أنه يتحول بطريقة انفصالية فيها تسود المفاهيم الجديدة تاركة خلفها تلك المفاهيم التي سبقتها . وقد أُستخدم المفهوم في مجالات أخرى غير علمية ، إذ طبقه الفيلسوف الفرنسي (التوسير) على العلاقة بين هيجل وماركس ، إذ كان هذا الأخير تابعاً للأول ، حتى انتهى به الأمر الى أن ينقلب عليه منهجياً بعد دراسته وتحليله للاقتصاد الرأسمالي ، كما في كتابه (رأس المال) . الأمر الذي أدى بالجابري الى أن يقوم هو الآخر بعملية توظيف وتطبيق للمفهوم على تاريخ الفكر العربي الاسلامي ، معتبراً أنه بذلك يمكنه أن يصنع تاريخاً لفلسفة لا تاريخ لها وهي الفلسفة العربية باعتبارها كانت قراءات مستقلة ومتوازية لفلسفة معينة[٨] ، ذلك أنه بمفهوم القطيعة جعل الفكر العربي منقسماً الى لحظتين ، احداهما مشرقية ترتبط بكل من الاسماعيلية والفارابي وابن سينا والسهروردي والغزالي وصدر المتألهين ثم داخل الفكر الايراني الى اليوم الحاضر ، بينما ترتبط اللحظة المغربية بكل من ابن حزم وابن باجة وابن الطفيل وابن رشد وابن خلدون والشاطبي ، وكل من يقوم على النموذج الأرسطي باستخدامه طريقة «البرهان» وتحصيل القطع في النتائج من خلال التسليم بمبدأ السببية الحتمية . وهو بذلك المفهوم يقضي على ما هو مسلم به من القول بأن الفلسفة في الاندلس استمرار للفلسفة في المشرق ، فبرأيه أن الفلسفتين متقاطعتان بكل من الاشكالية والمنهج والمفاهيم والرؤية[٩] .

وإذا كان الجابري في مشروع (نقد العقل العربي) قد جعل للاعتبارات السياسية دورها الرئيسي لخلق وتجسيد الوحدة للتاريخ المعرفي ، فأنه قبل ذلك ، وبالتحديد في كتابه (نحن والتراث) ، جعل الدور المؤثر على الفكر العربي الاسلامي محدداً بالعلاقات المادية . لكنه سواء بهذا العامل أو بذاك ، قد عمل على إخداش وتفتيت صميم البنى الحقيقية للفكر وأنظمته الذاتية ، سواء في لحظته المشرقية أو المغربية ، أو حتى في العلاقة التي تربطهما معاً ،

٨ ـ انظر : التراث والحداثة ، ص٢٦٢ .

٩ ـ المصدر السابق ، ص٣٢٧ ـ ٣٢٨ .

والتي صورها بأنها علاقة انفصال لا علاقة اتصال وارتباط .

وكمثال على اللحظة المشرقية تلك القراءة التأويلية التي لاحت الفارابي ، ففي كتاب (نحن والتراث) لا يبرئ الجابري قراءته لفلسفة الفارابي السياسية الدينية عن الطابع الايديولوجي ، بل وينفي أن تكون هناك قراءة دون أن تقع في هذا المستنقع[١٠] . فهي قراءة واقعة تحت مظلة منهج الاسقاط المادي على الفكر العربي الاسلامي . فلقد كان الفارابي يجعل من الدين مثالاً تابعاً وحاكياً لعالم العقل أو الفلسفة ، مما يتسق تماماً مع البناء العام للجهاز المعرفي الفلسفي الذي يقوم على فكرة علاقة الشبه المسماة بـ «السنخية» كأصل مولد ورابط لمختلف أنواع المعرفة الفلسفية بما فيها تلك العلاقة الخاصة التي تربط الدين بالعقل أو الفلسفة ، الأمر الذي يبطل تلك الاسقاطات القسرية التي لا تأخذ بنظر الاعتبار المنطق الجواني لذلك الجهاز ، ومنها التفسير الذي يستمد غذاءه وقواه من العلاقات المادية والسياسية ليسقطها قسراً على دراسة الفكر العربي الاسلامي ، مثلما هو الحال في نظرية الفارابي حول علاقة الدين بالفسفة ، وكذلك الحال في سائر أعماله كما في نظريته حول المدينة الفاضلة ، وأيضاً نظريته حول التوحيد بين الحكيمين أو الفلاسفة عموماً . فجميع هذه النظريات قد قُرأت بطريقة تم فيها تجاوز المنطق الاكسيومي الذي فيه تُردّ الفكرة الى أصلها ونظامها الكلي ضمن الجهاز المعرفي .

فالجابري يعتبر أن المعلم الثاني قد جاء بعد الثورات واستقلال الكثيرمن الامارات ليعبر في مدينته الفاضلة عن تطلعات القوى الجديدة النامية والمهددة في آن واحد ، وبحسب رأيه أن الفارابي حين يجعل من «رئيس المدينة قطب الرحى وعندما يرفع منزلته كمنزلة السبب الأول لسائر الموجودات فأن عمله ذلك ليعبر عن الرغبة في قيام حكم مركزي يسود فيه العقل ، ويكون قادراً على الامساك بجميع السلطات ، وبالتالي توجيه المجتمع العربي وتوحيده فكرياً وسياسياً واجتماعيا» . ومن ثم فهو ينظر الى أن مشروع الفارابي للتنظيم الاجتماعي هو الذي أوحى له بالنظام الهرمي على الصعيد الميتافيزيقي ، كظاهرة من الظواهر المعروفة للقلب الايديولوجي[١١] .

وطبقاً لهذا النمط من التحليل الايديولوجي البراني ، فأن بعض الباحثين اعتبر أن فلسفة الفارابي بجميع مواضيعها تتبع نظريته في السياسة . فالمستشرق (بول كراوس) يصرح بأن «النظرية السياسية تهيمن على فكر الفارابي لدرجة أن باقي الدراسات الفلسفية (ولا أقصد

١٠ ـ انظر : نحن والتراث ، ص٨٣ ، لمحمد عابد الجابري ، المركز الثقافي العربي في المغرب ، الطبعة الخامسة ، ١٩٨٦م .

١١ ـ المصدر السابق ، ٧٨ ـ ٨١ .

الالهيات والأخلاق والسيكولوجيا فحسب ، بل أعني الطبيعة والمنطق كذلك) تتبع تلك النظرية وتخضع لها»[١٢] . وعلى هذا المنوال من التحليل اعتبر صاحب كتاب (الفلسفة السياسية عند الفارابي) أن عملية الجمع التي قام بها ذلك الفيلسوف بين رأيي الحكيمين (افلاطون وأرسطو) انما كان لغرض سياسي هو توحيد الفلسفة من أجل توحيد المدينة[١٣] .

وقد سبق لجميل صليبا أن أبدى تفسيراً برانياً خصّ به فلسفة ابن سينا ، حيث رأى أن بعض مضامينها قد عكس ما كانت عليه الحياة السياسية آنذاك . فنظريته الخاصة بالإله المجرد والبعيد عن «الحياة والحركة والرحمة والمحبة وغيرها من الصفات التي نجدها في الأديان» لم ينظر لها من حيث البعد الجواني لمنطق الجهاز المعرفي للفلسفة ، بل اعتبرها كافراز من افرازات الانعكاس عن الحياة السياسية آنذاك . فالإله الذي يتحدث عنه الشيخ الرئيس هو انعكاس عما في نفسه من صورة الخليفة العباسي بعد انحلال الخلافة العباسية وصيرورتها الى امارات ودويلات شبه مستقلة «إذ كان الخليفة مقيماً في بغداد ، لا يعرف ما يفعله السلاطين في ممالكهم المختلفة . فكان الخليفة هو الواحد الذي لا يتحرك ، والخير المطلق الذي لا يدرك ، والمبدأ الأول الذي تتجه نحوه العقول ، وكأن الأمراء والسلاطين عقول مستقلة عنه ، ومتصلة به ، لأنها تشاركه في ابداعه ، وتستمد الخير منه . ان كل كوكب في الهيات ابن سينا ملك يتحرك في السماء تسبيحاً لله تعالى ، كما يتحرك السلاطين والأمراء في خدمة الخليفة المقيم في بغداد . فكأن السماء دولة فصلت القوة المدبرة فيها عن القوة المحركة ، وكأن الحياة السياسية نظمت على صورة الأفلاك وحركاتها . وعلى ذلك فليست أفكار ابن سينا رؤيا من رؤى السماء ، بل هي أضغاث أحلام مفعمة ببخار الأرض»[١٤] .

والواقع أنه لو صدق هذا الاستنتاج الذي أبداه جميل صليبا لكان قد صح لا بخصوص فلسفة ابن سينا ولا حتى الفارابي ومن جاء بعدهما ، بل للاح الفلسفة الاغريقية أيضاً ، باعتبارها قائمة على ذلك المنطق من التجريد الالهي . وعليه ، هل يسعنا أن نقول بأن الفلسفة الاغريقية قد انعكست عن الحياة السياسية للخلافة العباسية قبل ولادتها بقرون طويلة؟ !

أما بخصوص الفارابي فهو كابن سينا لم يخرج عن نهج الاتساق للمنطق الجواني للجهاز المعرفي الفلسفي ـ على ما سيتفصل لنا الأمر في ما بعد ـ ولم يقم بأي عملية من عمليات القلب الايديولوجي السياسي . فكل ما هنالك هو أنه قد عمل ايديولوجياً على

---

١٢ ـ عن : الفلسفة السياسية عند الفارابي ، ص١٤ ، لعبد السلام بنعبد العالي ، دار الطليعة ببيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٦م .

١٣ ـ المصدر السابق ، ص٩٧ ـ ٩٨ .

١٤ ـ عن : النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية لحسين مروّة ، ج١ ، ص٩٣ ، دار الفارابي ببيروت ، الطبعة السادسة ، ١٩٨٨ .

توظيف ذلك المنطق لخدمة أغراضه السياسية ، لا أنه قام بتأسيس الايديولوجيا على حسابه . فقد سبق لنا أن ميّزنا بين نمطين من الايديولوجيا أحدهما عبارة عن التوظيف المعرفي المغرض ، ميّزته هو أنه لا يأتي على حساب منطق المعرفة العلمية فيقلبه ، أما الآخر فهو التأسيس المعرفي المغرض الذي يعمل على هدم وقلب ذلك المنطق . وقد قام الفارابي فعلاً بعملية التوظيف لا التأسيس كما توهم الباحثون . فكل ما فعله هو أنه قام بسحب بساط منطق «السنخية» ليتم له تطبيقه على كل من الدين والسياسة ، بل وعلى توحيد الفلاسفة ، فضلاً عن الوجود حيث سبقه في ذلك الفلاسفة أنفسهم . وهو بهذا العمل لم يمارس لعبة القلب الايديولوجي ولا التأسيس المعرفي (الايديولوجي) ، بل وظّف الأصل المولد للجهاز المعرفي الفلسفي ـ المتمثل بالسنخية ـ لمزيد من الانتاج المعرفي خدمة لبعض الأغراض التي حلم بها أو التي طمح الى تحقيقها دون أن يتجاوز المقاييس الفلسفية المعترف بها على ما سنرى .

هذا في ما يخص اللحظة المشرقية ، أما اللحظة المغربية فقد أُغمرت بكاملها في بحر القراءة الايديولوجية بما فيها من اسقاطات قسرية غرضها تحقيق تاريخ معرفي موحد قائم على الاعتبارات السياسية ، ذلك ان صاحب مشروع (نقد العقل العربي) أقام علاقات وامتدادات بين مفكري المغرب والاندلس لأدنى مشابهة ومناسبة ، ليثبت وجود وحدة واستمرارية في التاريخ المعرفي لهذه اللحظة . فربط بين كل من ابن حزم وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن خلدون والشاطبي ، وضمهم جميعاً تحت سقف واحد من النظام المعرفي ، بالرغم مما يحمله بعضهم الى البعض الآخر من منافاة وتضاد على مستوى طريقة التفكير وروحها المعرفية . فطبقاً لتفسيره السياسي رأى ان ايديولوجيا دولة الاندلس كانت توظف المشروع الظاهري لإقصاء العرفان بدءاً من ابن حزم وحتى ابن رشد[١٥] . وتصور ان حركة التجديد الضرورية للأمويين في الاندلس جعلتهم يتجاوزون ما تبنّاه خصومهم من العباسيين والفاطميين ، وحيث أن ما تبنّاه العباسيون من ايديولوجيا هي تلك التي تقوم تارة بمحاولة الجمع بين النظام البياني ـ القائم على علوم الشريعة واللغة ـ والنظام البرهاني الفلسفي ، وأخرى بالجمع بين البيان والعرفان ، أما الفاطميون فقد كانت ايديولوجيتهم قائمة على العرفان ، لذا فان حركة التجديد والتجاوز لدى الأمويين في قبال خصومهم أخذت تبحث عن طريقة مختلفة لترتيب العلاقات بين تلك الأنظمة الثلاثة للفكر العربي الاسلامي (البياني والبرهاني والعرفاني)[١٦] .

١٥ ـ انظر : تكوين العقل العربي ، ص٣١٦ .

١٦ ـ المصدر السابق ، ص٢٩٩ .

فابتداءً كانت هناك مطالبة بترك التقليد والرجوع الى الأصول ، سواء في الفلسفة بالرجوع الى أرسطو ، او بالفقه من خلال الرجوع الى القرآن والسنّة وترك تقليد المذاهب الفقهية ، أو باللغة عن طريق الرجوع الى لغة العرب ونبذ القياس والتعليلات . لكن الأهم من ذلك كله هو ما صوره الجابري من أن السياسة الأموية أفضت الى أن يكون محور التفكير قائماً على أساس النظام البرهاني لا غير ، أي ان أصحاب اللحظة المغربية أصبحوا ينتمون الى المنطق الأرسطي ضد النزعتين المشرقيتين البيانية والعرفانية . فبرأيه انه قد انبنت طريقة هؤلاء على نقد مبادئ القياس والتجويز والعرفان والعادة وامكان الكرامات ، وشُيدت في قبالها مفاهيم بديلة تحرر فيها العقل من سلطات اللفظ والأصل والتجويز ، وهي السلطات الثابتة التي بعضها يدعو الى البعض الآخر والتي تحكمت ولا زالت تتحكم بالنظامين المشرقيين البياني والعرفاني . أما جوهر النظام البرهاني فهو أنه يستمد طاقته من منطق البرهان الأرسطي بالارتكاز الى مفهوم السببية الحتمية الذي به تثبت أن الأشياء الخارجية طبائع لا تقبل «التجويز»[١٧] .

لكن حيث ان نظرية الجابري هذه قد ركبها هاجس بناء الوحدة والاستمرارية التاريخية للحظة المغربية طبقاً للتفسير السياسي لدولة الأمويين في الاندلس ، فان ذلك اضطره الى أن يخلط بين مفكري هذه اللحظة ويضمهم جميعاً تحت سقف النظام البرهاني الأرسطي مع كل من الفيلسوفين الاندلسيين ، ابن باجة وابن رشد ، رغم ان بعضهم ينتمي صراحة الى «النظام البياني» او المعياري ، وبعض آخر ينتمي الى النظام العرفاني . فابن حزم والشاطبي وابن خلدون ينتمون الى النظام الأول ، فهم على الأقل لم يركنوا الى سلطة مفهوم السببية الأرسطية كما توهم صاحبنا ، بل خضعوا تحت سلطة أخرى ، هي التجويز «البياني» أو «المعياري» . كذلك فإن ابن طفيل لا ينتمي بدوره الى النظام البرهاني ، بل هو صريح الميل والانتماء الى العرفان .

فاذا بدأنا بابن حزم ، نجد أنه وإن كان قد اعتمد كثيراً على النتاج الأرسطي ، إلا أنه لم يتخذ من المنظومة الأرسطية أصلاً لمذهبه . فما فعله انما هو توظيف المنطق لأغراضه المعيارية المتعلقة بتأسيس النظر القبلي وفهم الخطاب . وهو يختلف مع الطريقة الفلسفية اختلافاً جوهرياً من حيث موقفها من علاقة السببية التي تشكل صلب التفكير الفلسفي . فاذا كانت هذه العلاقة عند الفلاسفة تتضمن معنى الضرورة والحتمية والمناسبة بين العلة والمعلول ، فان

١٧ ـ انظر : بنية العقل العربي ، ص ٥٦٠ ـ ٥٦٤ ، سلسلة نقد العقل العربي (٢) ، للدكتور محمد عابد الجابري ، الطبعة الثانية ١٩٨٧ ، مركز دراسات الوحدة العربية .

الأمر عند ابن حزم على العكس . لكن لا يعني ذلك أنه يتجه تجاهاً أشعرياً استناداً الى تفسير العادة . إذ لا ينكر ان يكون للطبيعة طبائع وعلاقات سببية ثابتة ، في الوقت الذي لا ينظر الى هذه الطبائع والعلاقات نظرة الفلاسفة اليها . فنظرية هؤلاء تتضمن الاعتقاد بوجود الضرورة والحتمية في الطبائع والعلاقات ، مما يعني استحالة خرق قوانين الطبيعة وعلاقاتها . أما لدى ابن حزم فان ثبات الطبائع والعلاقات لم ينتج عن الضرورة والحتمية كما يقول الفلاسفة ، بل هو نتاج «أمر الله» كسنّة ثابتة غير قابلة للتبديل والتحويل إلا بأمره . لهذا أجاز المعجزة وخرق القوانين ، من حيث انها متوقفة على أمر الله دون غيره من الخلائق ، فهو الجاعل وهو الخارق . لذلك فهو ينفي أن تكون هناك إمكانية لتغيير الطبائع بعد أن جعلها الله ثابتة ، فيقول : «إن هذا العلم الذي يدعونه من قلب جوهر الفلز لم يزل عدماً غير موجود ، وباطلاً لم يتحقق ساعة من الدهر . فمن المحال الممتنع قلب نوع الى نوع ، ولا فرق بين أن يقلب نحاس الى أن يصير ذهباً أو قلب ذهب الى أن يصير نحاساً ، وبين قلب انسان الى أن يصير حماراً ، أو قلب حمار الى أن يصير انساناً ، وهكذا ممتنع ألبتة»[١٨] . فالامتناع عند ابن حزم ليس له علاقة بالخالق ، حيث كل الأمور موكولة اليه ، وهو وحده القادر على خرق ما ثبته كأمر معجز[١٩] .

وهنا يبرز دور ابن حزم وغرضه من ذلك التنظير . ذلك أنه استهدف تأسيس الخطاب من الخارج عبر اثبات صدق النبوة . وعلى الأقل أنه قد أحكم هذا الاثبات وجعله أمراً عقلياً فاعتقد بصحة ما يحصل من خرق للطبائع في العالم ، مقرراً أن العقل يستحيل عليه تقبّل ان يكون المخلوق قادراً على خرق الطبائع ، كقلب العصا حية تسعى وشق البحر وإحياء الموتى وخروج الناقة من الصخرة وعدم احتراق الانسان وهو يرمى في النار ، واشباع عشرات الناس من صاع شعير ، ونبعان الماء الكثير من بين أصابع انسان لإرواء عسكر بكامله . فكل هذا يدل على صدق النبوة وصحتها[٢٠] .

على هذا فانه ليس كالفلاسفة الذين لا يملكون ما يمكن تبريره من أمر المعجزة ، باعتبار ان علاقات الطبيعة وطبائعها قائمة عندهم على الضرورة والحتمية . كما انه ليس كالأشاعرة الذين ليس باستطاعتهم اثبات النبوة عبر المعجزة ، ذلك لأن الأشياء عندهم ليس فيها طبائع ثابتة ولا علاقاتها قائمة على الثبات .

---

١٨ ـ رسالة مراتب العلوم ضمن رسائل ابن حزم الاندلسي ، ج٤ ، ص٦٢ .

١٩ ـ المحلى ، لابن حزم ، ج١ ، ص٣٢ .

٢٠ ـ علم الكلام لابن حزم ، ص٢٦ ـ ٢٧ ، كذلك : رسالة التقريب لحد المنطق من رسائل ابن حزم ، ج٤ ، ص١٩٧ .

ونفس الشيء مع الشاطبي ، فهو ايضاً ينتمي الى النظام المعياري ولم يفكر ضمن دائرة التفكير الفلسفي ، ولا يحمل أي أساس من أسس هذا التفكير ، بل على العكس فانه ينقد طريقة الفلاسفة ويعدها مذمومة شرعاً[٢١] . واذا ما كان قد استخدم مبدأ الاستقراء للتوصل الى فهم كلي لأمور الخطاب فان ذلك لا يؤثر في الأمر شيئاً ولا يخرجه عن خصوصيته المعيارية . اذ الأداة التي يستعين بها هي أداة صورية . وغالباً ما كان أصحاب هذا النظام يستخدمون مثل هذه الأداة لأغراضهم المعيارية ، ومع ذلك لا يصح أن نعتبرهم من ذوي الاتجاهات الفلسفية أو الوجودية . ذلك ان عملية الانتماء لا تتحدد بالأشكال الصورية البحتة التي يمكن توظيفها هنا او هناك ، انما تتحدد بالتوجهات التي تدفع بها الأصول المعرفية المولدة ، من حيث هي رؤية ومنهج في نفس الوقت . فابن حزم مثلاً يخضع تحت حكم المنهج الظاهري البياني ، وذلك من حيث ان سلطة اللفظ في نص الخطاب هي المتحكمة في اتجاهه طولاً وعرضاً ، بالرغم من انه يستخدم الطريقة الاستقرائية في التفتيش عن تعزيز معنى اللفظ داخل الحقل البياني ، وذلك ضمن ما يتعلق بفهم الخطاب ، ونفس الشيء يجري في ما يتعلق بالنتاج المعرفي الذي يقيمه على ذلك الفهم . فهو يوظف الاستقراء والمنطق كآلية صورية وليس كمعرفة قبلية قابلة للتوليد والانتاج . ونفس هذا الحال ينطبق على ما فعله الشاطبي . اضافة الى ان المفهوم الذي حمله الشاطبي عن السببية هو المفهوم الأشعري باعتباره أشعرياً . اذ عنده ان المسببات من الله لا من فعل المتسبب[٢٢] . وبالتالي فهو يفسر السببية طبقاً لـ «العادة» ، ويعدّ ما جاء به الأنبياء والأولياء من معاجز وكرامات عبارة عن خرق للعادات ، وأن كل عادة يمكن تخلفها ، «فكل عادي يفرض العقل فيه خرق العادة فليس للعقل فيه انكار ، اذ قد ثبت في بعض الأنواع التي اختص الباري باختراعها ، والعقل لا يفرق بين خلق وخلق ، فلا يمكن الا الحكم بذلك الإمكان على كل مخلوق ، ولذلك قال بعض المحققين من أهل الاعتبار : سبحان من ربط الأسباب بمسبباتها وخرق العوائد ليتفطن العارفون»[٢٣] . فبهذا الاعتبار أقام تأسيسه للخطاب من الخارج ، شبيهاً بما سبق اليه ابن حزم[٢٤] . فعلى رأيه «انه لولا أن اطراد العادات معلوم لما عرف الدين من أصله ، فضلاً عن

---

٢١ ـ الموافقات ، ج١ ، ص٥١ ـ ٥٦ .

٢٢ ـ الموافقات ، ج٢ ، ص٣٣٩ .

٢٣ ـ الاعتصام للشاطبي ، ج٣ ، ص٢٢٢ ـ ٢٢٧ .

٢٤ ـ الفارق في التأسيس الخارجي للخطاب بين تجاهي ابن حزم والأشاعرة ـ ومنهم الشاطبي ـ هو ان الأول يجعل من وجود الطبائع الثابتة للأشياء مبرراً لإستحالة خرق علاقات السببية إلا في حدود معاجز الأنبياء تبعاً لقدرة الله تعالى وارادته . أما الثاني فحيث انه لا يعتقد بوجود مثل تلك الطبائع ، ويرى الأفعال كلها متسببة عن الله ، فان خرق العادات عنده ليست منحصرة بحدود معاجز الأنبياء ، انما هي جائزة حتى لدى كرامات الأولياء . وبالتالي فان ما يبرر اثبات المعجزة عنده لا يتوقف عند ذلك الخرق كما هو الحال عند ابن حزم ، بل يضاف اليه الدعوة الى الرسالة والتحدي .

تعرف فروعه ، لأن الدين لا يعرف إلا عند الاعتراف بالنبوة ، ولا سبيل الى الاعتراف بها الا بواسطة المعجزة ، ولا معنى للمعجزة الا انها فعل خارق للعادة ، ولا يحصل فعل خارق للعادة الا بعد تقرير اطراد العادة في الحال والاستقبال كما اطردت في الماضي ، ولا معنى للعادة الا أن الفعل المفروض لو قدر وقوعه غير مقارن للتحدي لم يقع الا على الوجه المعلوم في أمثاله . فاذا وقع مقترناً بالدعوة خارقاً للعادة ، علم انه لم يقع كذلك مخالفاً لما اطرد الا والداعي صادق . فلو كانت العادة غير معلومة لما حصل العلم بصدقه اضطراراً ، لأن وقوع مثل ذلك الخارق لم يكن يدعى بدون اقتران الدعوة والتحدي ، لكن العلم حاصل ، فدل على ان ما انبنى عليه العلم معلوم ايضاً . وهو المطلوب»[٢٥] .

أما الحال مع ابن خلدون فهو أوضح . إذ انه يؤيد علم الكلام ويعترف بانتمائه الى المذهب الأشعري[٢٦] ، بل وينحاز الى المسلك الصوفي ، في الوقت الذي يتنكر للفلسفة باعتبارها غارقة في الممارسات العقلية . وقد عقد فصلاً في مقدمته بعنوان «في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها» ، الأمر الذي دفع ببعض المفكرين الى عده ممن قصد الى إبطال العقل[٢٧] .

بذلك يمكن اعتبار ابن خلدون عبارة عن مزيج مركب من النظامين المعياري والوجودي معاً ، حيث يجعل العقل المتمثل بعلم الكلام أداة وقنطرة للنفس أو التصوف . ذلك انه يضيف الى النفس من حيث انها مقام للعلم مقاماً آخر هو مقام الحال والاتصاف ، فيرى ان المتكلمين قد أخطأوا حينما تصوروا انهم يستطيعون الوصول الى التوحيد المطلق عن طريق العقل ، إذ برأيه ان العقل محصور نطاقه في هذا العالم الظاهر ومن ثم لا سبيل الى معرفة التوحيد الخالص الا بالنفس عن طريق العرفان المفضي الى المشاهدة والاتصال بالعالم الآخر . وهو الاتصال المباشر الذي تتحقق به السعادة[٢٨] . فهو على شاكلة الغزالي يرى ان هناك جانباً باطنياً في الانسان ، حيث يمكنه ان ينسلخ من طبيعته البشرية الظاهرة بكشف حجاب الحس والبدن ليصير من جنس الملائكة ، وعندها يتلقى العلوم الغيبية فيشهد الملأ الأعلى ويسمع الكلام النفساني والخطاب الالهي . واذا ما كان هذا يحصل للأنبياء بلمحة البصر باعتبارهم مفطورين على الانسلاخ من البشرية بالوحي ، فان سائر البشر يمكنهم تحقيق مثل هذا الاتصال بالاكتساب والتمرن على الرياضات الروحية[٢٩] . بل انه يكاد أن يكرر

---

٢٥ ـ الموافقات ، ج٢ ، ص٢٨٠ ـ ٢٨١ .

٢٦ ـ تاريخ ابن خلدون ، ج١ ، ص٨٢٥ .

٢٧ ـ الثابت والمتحول لأدونيس ، ص٧٤ ، دار الفكر ببيروت ، الطبعة الخامسة ، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م .

٢٨ ـ تاريخ ابن خلدون ، ج١ ، ص١٨٦ و١٩١ و٨٢٤ ـ ٨٢٧ .

٢٩ ـ المصدر السابق ، ج١ ، ص١٦٨ ـ ١٧١ و٨٤٦ .

مقال الغزالي وطريقته ، لا فقط من حيث انتمائه الى الأشاعرة ونقد الفلسفة وتحديده لمجال العقل وجعله قنطرة نحو العرفان ، بل حتى في تصويره لكيفية المشاهدة العرفانية ، إذ يذكر ان الروح اذا رجع عن الحس الظاهر الى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح ، وغالب سلطانه وتجدد نشؤه وأعان على ذلك الذكر ، فانه كالغذاء لتنمية الروح ، ولا يزال في نمو وتزيد الى ان يصير شهوداً بعد ان كان علماً ، ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها ، وهو عين الادراك ، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم الدينية والفتح الالهي ، وتقرب ذاته في تحقيق حقيقتها من الافق الأعلى ، أفق الملائكة . وهذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المجاهدة ، فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدركه سواهم . وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها ويتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية ، وتصير طوع ارادتهم»[٣٠] .

هكذا فنحن طبقاً لـ«قوانين» الجابري واعتباراته ، نكون قد رأينا مفارقات عديدة بين ابن خلدون وبين الفلاسفة ومنهم ابن رشد ، فكيف حق له ان يجمع بينهما ضمن سقف واحد ، بل ويدعي بأن ابن خلدون لا يقصد من نقده للفلسفة إلا فلسفة ابن سينا المشرقية[٣١] . فلو كان هذا صحيحاً ، فلماذا رجح التصوف على غيره من المسالك ، بل واعتبره من العلوم النقلية ، وهي العلوم التي تحظى بالاحترام والتقديس باعتبار ان مصدرها الشرع؟ !

بل فوق كل هذا جاء مفهوم ابن خلدون للسببية مخالفاً لما هو الحال عند الفلاسفة ، إذ يراها لا تخرج عن العادة ومستقرها[٣٢] ، وبالتالي انها لا تحمل آصرة الضرورة والحتمية . لذلك فهو من هذه الجهة يجعل من نفسه أسيراً للنظام المعياري ، رغم الميول والانحياز الذي يبديه ازاء التصوف كمنهج للكشف والمشاهدة .

على ان الجابري لم يخطئ في ضم كل من ابن حزم والشاطبي وابن خلدون ضمن قائمة (النظام البرهاني) ، بل وأخطأ كذلك في ضمّه لابن طفيل ضمن نفس القائمة بالرغم من باطنيته الصريحة[٣٣] . فهو استناداً الى منطقه الايديولوجي المؤسس على فكرة ابراز النزعة الوحدوية للتاريخ المعرفي لكل من المغرب والاندلس ، اضطر الى أن لا يعترف بباطنية ابن طفيل وعرفانيته ، إذ جعله فيلسوفاً محضاً على شاكلة ابن رشد ، كي لا يتصدع نسق

٣٠ـ المصدر السابق ، ج ١ ، ص٨٦٦ـ٨٦٧ .

٣١ـ نحن والتراث ، ص٢٨٦ .

٣٢ـ تاريخ ابن خلدون ، ج ١ ، ص٨٢٢ـ٨٢٣ و٨٢٥ .

٣٣ـ الملاحظ ان الجابري لم يعد يذكر ابن طفيل في الجزء الثاني من مشروعه (نقد العقل العربي) كما ذكره في الجزء الأول (تكوين العقل العربي) ، ربما لأنه مقتنع بباطنيته التي أخفاها في هذا الجزء .

التفسير السياسي الذي بناه من منطلق كون الدولة الأموية في الاندلس ، سواء في عهد المرابطين او الموحدين ، قد عملت على محاربة النزعتين البيانية والعرفانية اللتين تحكمتا في التفكير الايديولوجي لخصومها من العباسيين والفاطميين ، مع ان ابن طفيل كان يشغل منصباً سياسياً كبيراً في هذه الدولة التي يفترض انها تستهدف اقصاء العرفان والباطنية منذ المشروع الحزمي وحتى الرشدي[٣٤] . على ذلك قام صاحبنا بقلب العلاقات بين نزعات اللحظة المغربية ، فبدلاً من ان يستخدم مفهوم «التوظيف» في علاقة أصحاب البيان والعرفان بالبرهان الارسطي ، فانه استخدم مفهوم «التأسيس» ، لكنه مع ذلك يفهم من «التأسيس» أحياناً ـ وكما يبدو ـ على انه «توظيف»[٣٥] ، مما يجعل شائبة الخلط تلوح المفهومين . فابن حزم والشاطبي وغيرهما من أصحاب البيان لم يؤسسوا البيان على العقل الأرسطي كما يفعل الفلاسفة ، بل وظفوا بعض قواعده الصورية بما لا ينافي نظام البيان ، بل خدمة له .

والواقع أن السبب الذي أفضى بالجابري الى قلب المفاهيم والخلط بين المفكرين للحظة المغربية ، يعود الى ما يحمله من ايديولوجية «تأسيسية» ، ذلك انه يشترط على النهضة العربية التي يدعو لها هو ان تكون منتظمة طبقاً لتراث وحدوي وتاريخ استمراري ، مثلما حصل في العالم الغربي . لكن حيث انه لا يوجد عنده سوى لحظتين ، مشرقية ومغربية ، وان الأولى لا زالت حاضرة في تفكيرنا الى يومنا الحاضر ، وحضورها قد اقترن مع ظاهرة الانحطاط الحضاري التي مرت بها الأمة العربية والاسلامية دون أن تغيّر من الواقع شيئاً ، الأمر الذي جعله يصبغ عليها جميع أنواع التهم ، فهي بنظره لحظة لا عقلية ، قوامها اللامعقول المتمثل أساساً بالنزعة السينية التي أدخلها الغزالي بصوفيته في الاسلام ، والتي تمسك بها العرب قروناً عديدة فأخرجتهم خارج التاريخ ، بخلاف الحال مع اللحظة المغربية لأنها سرعان ما غُيبت ولم يظهر لها حضور واقتران مع ظاهرة الانحطاط ، بل كان لها تأثيرها العميق على النهضة الغربية ، خصوصاً في ما يتعلق بالفلسفة الرشدية . . كل ذلك جعل من صاحبنا يراهن على هذه اللحظة التي تضم تلك الفلسفة ذات النزعة «العقلانية» القائمة على «البرهان»[٣٦] ، الأمر الذي اضطره الى أن يفرض تأويله واسقاطاته عليها كي تتم عملية الالتحام والاحياء الحضاري من جديد ، شبيه بما فعله العالم الغربي . وكأنه بهذا يستند الى نموذج كشاهد ليقيس عليه ما هو غائب !

---

٣٤ ـ فيما يتعلق بباطنية ابن طفيل انظر بحثنا المعنون «الجابري والقطيعة المزعومة بين الفكر المغربي والمشرقي» ، مجلة الفكر العربي ، سنة ١٩٩٤ ، العدد (٧٦) .

٣٥ ـ انظر بنية العقل العربي ، ص٥٤٨ .

٣٦ ـ انظر : نحن والتراث ، ص٤٩ .

فهذا هو السبب الأساس الذي فرض على الجابري ان يسقط مفهوم القطيعة المعرفية على التاريخ الفكري بين المشرق والمغرب العربي . فعلى رأيه أنه بدون هذه القطيعة يصبح التراث ميتاً يعيق مسيرتنا المستقبلية[٣٧] . وهو بطريقته التاريخية هذه لم يعمل على خلط وجمع ذوي النزعات المتنافية كما رأينا ، بل عمل كذلك على تفكيك وتهشيم العلاقة الوحدوية التي تربط بعض الاتجاهات بالبعض الآخر ، حيث حولها الى علاقة تضاد ومنافاة ، كما هو الحال في فصله المطلق بين الفلسفة والعرفان ، إذ جعلهما ينتميان الى نظامين متنافيين لا يلتقيان ، مع انهما ـ اذا ما استعرنا لسان ابن رشد ـ عبارة عن توأمين متآخيين ومتحابين بالجوهر والغريزة ، وهما يرضعان من ثدي واحد ، ويشكلان نظاماً مشتركاً في قبال النظام «الآخر» كما سيتفصّل لنا الأمر في ما بعد .

الى هذا الحد نجد ان هناك تضاداً بين تأسيس الوحدة الايبستمولوجية في التاريخ المعرفي كما يرمي اليه الجابري ، وبين تأسيس هذا التاريخ في تلك الوحدة كما ندعو اليه . فالفارق بينهما هو ذاته يعبر عن التنافس بين أن يكون التأسيس مجعولاً نحو اعتبار العقل في التاريخ أو التاريخ في العقل ، أي بين أن تكون قراءة التراث المعرفي برانية أو جوانية . ويتحد هذا الفارق بخصوصية أشد بالبحث عن معرفة هوية التراث . فالمنافسة بين التاريخ والعقل ، أي بين أن يكون العقل في التاريخ أو التاريخ في العقل ، تتحول الى منافسة تخص البحث عن هوية التراث في ما لو كانت طبيعته قومية «تاريخية» أو متعالية «عقلية» ، كإن تكون دينية «معيارية» . فحتى العنصر الاكسيومي للتراث ووحدته الجوانية يمكن النظر اليه بالبحث عما اذا كان عرضياً طارئاً على المعرفة من الخارج ، كإن يكون مصدره البيئة الجغرافية أو العرق أو ما شابه ذلك ، أم أنه ذاتي في النظام المعرفي لا يعلل بالعناصر البرانية؟

ويلاحظ بهذا الصدد أن مشروع (نقد العقل العربي) قد مركز ثقله باتجاه تغليب التاريخ والبرانية الجغرافية على العقل والجوانية المعرفية . فهو مشروع يدافع عن تاريخية العقل العربي وعروبته المستمدة من البيئة الجغرافية ومفرزاتها اللغوية . الأمر الذي دفعنا الى نقده في بحث منفصل انتهينا فيه الى ان المشروع سلك سلوكاً يفضي الى افناء ذاته بذاته ، وان ما عدده من قرائن تأثير البيئة على العقل لم تكن قرائن كافية لاقناعنا بقبول تفسير تكوين وبناء بنية هذا العقل . وبالتالي فان التطواف الطويل معه قد أكد بأن تاريخنا وتراثنا الفكري لا يصح قراءتهما بالطريقة التي يهيمن عليها العامل البراني[٣٨] .

---

٣٧ ـ المصدر السابق ، ص٢١٣ .

٣٨ ـ انظر بحثنا المعنون «عقل عربي أم اسلامي؟» ، مجلة الفكر الجديد ، سنة ١٩٩٤ ، العدد (٩) .

يظل بعد كل ما قدمنا من نقد لمشروع الجابري حول طريقة دراسته لفهم التراث المعرفي ، أن نقوم بجولة عامة من المقارنة بينه وبين ما نعول عليه من قراءة لهذا التراث وفهم الخطاب ، وذلك قبل أن نباشر بالقراءة الأولية لكل من النظامين الوجودي والمعياري .

بدءاً ، نعتبر ان القراءة التي ندعو اليها تشترك وتتماثل في بعض جوانبها مع دراسة ذلك المشروع ، الا أنها تختلف عنها في زوايا عديدة . فهي تشاطرها قراءة الفكر الاسلامي قراءة ابستمولوجية منهجية تُعنى أساساً بالمنهج والأداة دون أن يهمها غرض الدخول في تفاصيل الرؤية ومضامينها ، بالرغم من ان هناك تداخلاً بين البحثين الى درجة يستحيل التفكيك بينهما ، لكن تظل استراتيجية البحث دائرة حول معرفة أدوات المعرفة ومناهجها وليس النظام المفصلي ذاته . كما وتشاطرها في نقطة مهمة أخرى وهي أنها نقدية تسعى نحو التجديد والتغيير من خلال مراجعة وفحص أدوات التفكير وطرق المعرفة . أما نقاط الاختلاف بينهما فهي كالآتي :

١ ـ إن من المهمات الأساسية لمشروع الجابري هو ما طرحه من منهج لدراسة تاريخ الفكر الاسلامي ، فهو منهج جديد يستحق التقدير . وقد كانت استراتيجية البحث تترصد الفكر الاسلامي كـ «موضوع في ذاته» بغض النظر عن فهمه للخطاب ، كما وكان المشروع يبحث عن طريق وسند تراثي من ذلك الفكر ليجد ضالته نحو التجديد والتغيير ، فكما عرفنا انه في تاريخه الجديد اعتبر الفكر العربي الاسلامي حاملاً للحظتين مختلفتين ، سلبية وايجابية ، شرقية ومغربية ، لا معقولة ومعقولة ، الأمر الذي جعل دافعه الايديولوجي ينطلق من اللحظة المغربية كخطوة أساسية نحو المعقولية والعقلانية دون أن يتمكن من تحديد المنهج المناسب للتغيير والتجديد بأكثر من إحياء هذا التراث المهمل والانتظام به .

أما بحسب الاستراتيجية التي ندعو اليها ، فهو أننا لا نريد أن ننحى طريقة منهج التحليل التاريخي للبحث ، ولا نبغي قراءة الفكر الاسلامي كـ «موضوع في ذاته» ، بل ما يهمنا هو بحث هذا الفكر من حيث علاقته بفهم الخطاب . فما نفكر به كشاغل أساس هو حل اشكالية هذا الفهم على الصعيد الايبستمولوجي ، إذ نعتقد أن خلق النهضة والتجديد الحضاري لا يمكنهما أن يكونا بمعزل عن هذه الاستراتيجية الضخمة ، وليس بالتراث المعرفي وحده كـ «موضوع في ذاته» ، ذلك لأن حضارتنا كما يقول حسن حنفي عبارة عن حضارة مركزية لا طردية ، كما هو الحال في الحضارة الغربية[٣٩] . وبعبارة أخص هو أنها حضارة كان فيها تاريخ الفكر الاسلامي مديناً بوجوده وصيرورته الى «فهم الخطاب» .وبالتالي فانها عبارة عن حضارة «فهم الخطاب» قبل أي ممارسة معرفية أخرى . مما يعني أن أي نهضة وتجديد حضاري لا يمكنها أن تجتاز القنطرة الا بالمرور عبر ذلك الفهم وليس بتجاوز عنه . من هنا كان لا بد من تسليط الضوء على أربع علاقات متلاحمة تشكل كينونة الفكر الاسلامي ، وهي كما عرفنا عبارة عن الأداة المنهجية والتأسيس القبلي للنظر وعلاقته بفهم الخطاب ، ومن ثم علاقة ذلك بالانتاج المعرفي . فحيث ان هذه العلاقات مترابطة ، كان من غير الممكن معالجة فهم الخطاب بدون العلاقات الثلاث الأخرى .

٢ ـ اذا كانت القطيعة المعرفية بحسب مشروع الجابري قطيعة تاريخية طبقاً للنهج البراني ، فانه بحسب البحث الجواني الذي ننهجه تكون القطيعة أو التضارب المعرفي منطقية لا تاريخية ، تلوح العلاقة الذاتية بين النظامين الوجودي والمعياري .

٣ـ اذا كانت قراءتنا للفكر الاسلامي تستند أساساً الى أخذ اعتبار منطق الأصل المولد كداينمو للتفكير والانتاج المعرفي ـ لأن به تتكشّف الآصرة التي تربط الرؤية بالمنهج ـ فان الحال مع مشروع الجابري يختلف تماماً ، إذ يلاحظ أن هناك غياباً تاماً لحضور ذلك المنطق ، فتقسيمه للفكر العربي الاسلامي لم يقم لاعتبارات الأصل المولد ، ومعالجاته للربط بين الرؤية والمنهج تفتقد الجسر الرابط بينهما ، فهو قد تعامل معهما تعاملاً يعبر عن تلاقي الجانبين الصوري والمادي بشكل مباشر . فمثلاً ان دراسته للنظام البياني تقومت بالربط المباشر بين الرؤية المتمثلة بنظرية (الجوهر والعرض) وبين المنهج الصوري المتمثل بالعلاقة الزوجية لكل من (اللفظ/ المعنى) و(الأصل/ الفرع) ، دون أن يكون هناك رابط وسيط ومناسب يربط بين صورية المنهج ومادية الرؤية . وعلى تلك الشاكلة فعل نفس الشيء مع كل من النظامين البرهاني والعرفاني ، إذ

٣٩ـ مقدمة في علم الاستغراب ، ص١٤ و٨٢ .

جعل في كل نظام منهجاً قائماً على طبيعة زوجية تماثل ما هو كائن في النظام الآخر[٤٠] .

٤ ـ أقام الجابري تصنيفاً جديداً لعلوم التراث يعد ثورة منهجية كبيرة ، وهو يستحق التقدير ، إذ فيه أعاد ترتيب العلاقات بين العلوم والمعارف التراثية بطريقة جديدة تتجاوز الاختلافات المظهرية وتنظر الى ما تكنه من توافقات أو اختلافات بنيوية داخلية تتمثل بآليات المعرفة ووسائلها ومفاهيمها الأساسية . حيث بدلاً مما كان تصنيفها الى علوم النقل والعقل ، أو الدين واللغة ، أو علوم العرب وعلوم الأجانب ، وبدلاً من اظهار الانفصال والاستقلال بين كل من علوم الفقه والنحو والبلاغة واللغة والكلام ، وكذلك بدلاً من اظهار التجاور بين علمي الكلام والفلسفة ، وايضاً بدلاً من جعل التصوف في قائمة العلوم الدينية ، والكيمياء في قائمة العلوم العقلية مع الرياضيات والطبيعيات . . بدلاً من كل ذلك أقام الجابري تصنيفه اعتماداً على البنية الجوانية الداخلية فانتهى الى وجود ثلاثة نظم معرفية متكاملة هي النظام البياني الذي يعتمد على قياس الشاهد على الغائب كمنهج في انتاج المعرفة ، ونظام العرفان المؤلف من تصوف وباطنية وكيمياء وتطبب وخلاصة نجومية وسحر وطلسمات وعلم تنجيم ، حيث يؤسسها النظام العرفاني القائم على «الكشف والوصال» و«التجاذب والتدافع» . في حين هناك نظام ثالث هو النظام البرهاني الذي يؤسس كلاً من المنطق والرياضيات والطبيعيات والالهيات او الميتافيزيقا والذي يقوم على مبدأ «الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي كمنهج»[٤١] .

وقد عدّ الجابري تصنيفه هذا انه يطابق ما أشار اليه القشيري ، فهو عبارة عن برهان وبيان وعرفان[٤٢] . لكن مقاصد القشيري وتقسيمه لهذه الطرق تختلف كثيراً عما رمى اليه الجابري ، فالبرهان عند القشيري هو من خاصة علم الكلام بالدرجة الرئيسية ، بخلاف ما عند صاحبنا من أنه خاصة الفلاسفة الأرسطيين . يضاف الى أن القشيري يعتبر هذه الطرق عبارة عن أنوار بعضها أكمل من البعض الآخر بغير تضاد ومعارضة ، وان ترتيب الكمال في ما بينهما يسير باتجاه معاكس لما هو مرتب عند الجابري . فالقشيري يرى ان أبلغها كمالاً يتمثل بالعرفان ثم البيان وأخيراً البرهان . ويلاحظ أن تقسيمه هذا لا يعبّر عن تقسيم معرفي فحسب ، بل كذلك فيه جنبة لاهوتية أو معيارية غير معرفية ، حيث يتفاوت بالقيمة الايمانية ،

٤٠ ـ انظر : بنية العقل العربي ، ص٥٥٦ .

٤١ ـ انظر : تكوين العقل العربي ، ص٣٣٣ ـ ٣٣٤ .

٤٢ ـ انظر : بنية العقل العربي ، ص٢٨٤ ـ ٢٨٦ .

أي أنه عبارة عن معرفة ومعيار معاً[٤٣] .

مهما يكن يلاحظ ان التمايز بين الأنظمة المعرفية عند الجابري قائم على رصد الاختلاف في اسلوب كسب المعرفة او الاستدلال وقيمته المعرفية المتمخضة عنه . فبحسب رأيه أن للنظام البياني دلالة لغوية غير لزومية تفيد الوضوح والظهور حتى في مظهره الاستدلالي ، ذلك لأنه استدلال قائم على القياس غير البرهاني ، أي أنه لا ينتج القطع واليقين ، بخلاف ما هو الحال في النظام البرهاني الذي يجعل من القياس او الاستدلال ما يفيد البرهان واليقين ، إذ يضمّنه علاقة اللزوم بين المقدمة ونتيجتها بكشفه عن علاقة السببية بين الوقائع الخارجية . هذا في حين أن العرفان لا يقوم على هذا ولا على ذاك . فهو مجرد تعبير عن ادعاء شخصي بكشف الحقيقة ، وهو يقوم على روابط سحرية غير لزومية ولا معقولة ، مؤسسة على ركيزة «المشابهة في العلاقة» ، لهذا فهو لا ينتج الا النتائج غير المعقولة .

لكن بحسب النهج الذي نطالب به ، هو أننا من الناحية الرئيسية لا نرصد اختلاف الأنظمة والأجهزة المعرفية من حيث طرقها المنطقية في الاستدلال ، وذلك لأن هذه الطرق غالباً ما تكون صورية لا تفيد التمييز بدقة ، وادعاء القطع والبرهان لدى بعضها لا يعني أنها قطعية وبرهانية حقاً ، ذلك لأنها ليست محايدة ، وإنما موجهة من قبل الأصول المولدة . فالطريقة البرهانية في الاستدلال والوصول الى النتائج القطعية قد تدعيها أحياناً حتى العلوم التي يكثر الظن فيها ، كما هو الحال في علم الفقه وكما مارسها أمثال ابن حزم الاندلسي والشريف المرتضى وابن ادريس الحلي ومحمد أمين الاسترابادي وغيرهم ، فكيف هو الحال مع علم الكلام الذي ينافس الفلسفة في ادعائه بكشف الحقائق ، أو حتى استخدام طريقتها المنطقية للبرهان ، كما فعل المتأخرون من أصحاب النظام المعياري؟ ! مما يعني أن وراء ما يُدعى من طرق برهانية شروطاً موجهة غير محايدة هي التي تضفي على السلوك المعرفي نهجه البرهاني . فهذه الشروط عبارة عن مصادرات قبلية تحقق للجهاز المعرفي ما يطلبه من قطع وبرهان ، وهو ينطبق على النظام الفلسفي (البرهاني) ، إذ لولا ما يحمله من مصادرات قبلية خاصة ليست هي محل اتفاق الجميع لما أمكنه أن يصل الى نتائج هي بمثابة المقطوع بها والمبرهن عليها مع أخذ اعتبار شروطها من المصادرات القبلية. ونفس هذا الحال ينطبق على طريقة أهل الكلام ، فهي ايضاً تُعدّ برهانية أو مفضية الى القطع مع أخذ اعتبار شروطها من المصادرات القبلية ، حتى مع اعتمادها على قياس الاستدلال بالشاهد على الغائب ، على ما

٤٣ ـ لطائف الاشارات للقشيري ، ج٢ ، ص١٨٠ و١٩٤ ـ ١٩٥ و٢١٢ ، قدم له وعلق عليه وحققه الدكتور ابراهيم بسيوني ، صدّر له الاستاذ حسن عباس زكي ، دار الكاتب العربي بالقاهرة .

سيأتينا تفصيل ذلك في غير هذا الجزء من الكتاب .

هكذا تُعد طريقة البرهان صورية لا يسعها انتاج مادة الدليل ولا مادة النتيجة ، فمثلما يمكن اجراءها على علوم الطبيعة والميتافيزقا بحسب الشروط الخاصة ، يمكن اجراءها ايضاً على علوم البيان أو المعيار كالفقه والكلام بحسب الشروط الخاصة ايضاً . هذا مع انه كما بينت الكشوف العلمية الحديثة ان طريقة البرهان الأرسطية هي محل اعتراض جذري لكونها تفضي الى المصادرة على المطلوب .

على ذلك فان صورية المنطق ـ ومنه القياس البرهاني ـ تقتضي أن لا يكون بينه وبين البيان أي تضاد ومعارضة ، مما يجعل المحاولة التي سعى اليها صاحبنا فاشلة ، إذ لم يكتف باظهار التضاد بين النظامين البياني والبرهاني على مستوى الرؤية كما هو الحال بين صعيديَ علم الكلام والفلسفة ، بل وادعى كذلك وجود التناقض والانفصام بينهما على صعيد المنهج متمثلاً بالنحو والمنطق[٤٤] ، بالرغم من ان هذين العلمين يعالجان موضوعين مختلفين وإن تداخلا في بعض القضايا المشتركة . وهو طبقاً لهذا الادعاء حاول أن يُفسّر بعض القضايا الميتافيزيقية استناداً الى صورية هذين العلمين ، حيث ربط بين انطلاق لائحة المنطق الأرسطي من مقولة «الجوهر» وبين قول الفلاسفة بقدم العالم ، وايضاً على نفس الشاكلة في الطرف المضاد ربط بين انطلاق لائحة النحو العربي من مقولة «الفعل» وبين قول الكلاميين بحدوث العالم ، أو خلقه من لاشيء . كذلك فعل الشيء نفسه في تفسير خلوّ قائمة النحو العربي من مقولات (الوضع والملكية والاضافة) بالقياس الى حضورها في المنطق الأرسطي . إذ رأى أن ذلك الغياب ينسجم مع نزعة علم الكلام في نفي أن يكون لتلك المقولات حقيقة تصدق على الانسان ، فهي تحمل عليه مجازاً ، اذ المعتبر ان الله هو المالك والفاعل والواضع حقيقة لا الانسان ، وبالتالي فهو يفسر هذا النفي الكلامي لمصداقية تلك المقولات على الانسان من حيث كونها غائبة في لائحة النحو[٤٥] .

لكن بغض النظر عن غرابة هذا الربط بين النحو والكلام ، فالملاحظ أن ما ذكره لا يصدق على جميع علماء الكلام ، فاذا كان من الواضح أنه يصدق على الأشاعرة فعلاً ، الا ان الحال مع غيرهم يختلف تماماً ، خاصة في ما يتعلق بنظرية الوضع والاضافة كما هو ملاحظ لدى المعتزلة . أما مقولة الملكية فمن الواضح أن لها أثرها الحضوري في النحو كما هو الحال في (لام الملكية) . بل حتى مقولة الاضافة هي ايضاً تحظى بهذا الحضور بما تعبّر عن

٤٤ ـ انظر : بنية العقل العربي ، ص٥٥٧ .

٤٥ ـ انظر : التراث والحداثة ، ص١٤٧ ـ ١٤٨ ، كذلك : بنية العقل العربي ، ص ٥٠ وما بعدها .

نسبة بين طرفين هما المضاف والمضاف اليه ، بالرغم من وجود الاختلاف في حقيقة هذه النسبة إن كانت عبارة عن (الماصداق) كما هو في النحو ، أو (المفهوم) كما هو الحال في المنطق ، على ما كشف عنه الفارابي في كتابه (الحروف) وأشار اليه الجابري في (بنية العقل العربي) .

مع أنه يمكن القول أن غياب لفظة لاتدل بالضرورة على غياب معناها ، كما سبق أن أكد على ذلك المستشرق جولد تسيهر ، إذ ذكر بأن البعض قالوا بأن الاسلام خال من الفكرة الأخلاقية المسماة بـ «الضمير» ، مبرراً قولهم هذا بأن اللغة العربية وسائر اللغات الاسلامية الأخرى كلها تخلو من كلمة خاصة للتعبير بدقة عما يُقصد من هذه اللفظة . وقد ردّ جولد تسيهر على هذا الزعم قائلاً بأنه «لو كان الأمر كذلك لكنا ندعي بحق بأن شعراء (الفيدا) كانوا يجهلون عاطفة العرفان بالجميل لأن كلمة (شكر) غريبة عن اللغة (الفيدية)» . وقد سبق للجاحظ في كتابه (البخلاء) أن فنّد ملاحظة أحد أصدقائه بأن عدم وجود كلمة «الجود» في لغة الروم يمكن أن تتخذ دليلاً على بخل الروم المطبوع فيهم . كما انتقد كذلك الذين أخذوا من فقدان كلمة «نصيحة» في اللغة الفارسية دليلاً على «الغش الغريزي» في هذا الشعب[٤٦] .

يضاف الى ذلك ان طبيعة النحو الصورية وخصائص موضوعاته المستقلة ولو نسبياً لا يسعها أن تفسر القضايا الميتافيزيقية بمجرد وجود خيط ضعيف جداً من المناسبة بينهما ، خاصة اذا ما كانت هذه القضايا قابلة لأن تفسّر باتساق بحسب المنطق الجواني الذاتي لطريقة الأصل المولد في الجهاز المعرفي .

على ان الذي برر للجابري أن يصنع من نظام النحو نظاماً مضاداً لنظام المنطق هو تلك المحاورة الطويلة التي أوردها أبو حيان التوحيدي بين العالم النحوي أبي سعيد السيرافي (المتوفي سنة ٩٧٩م) والعالم المنطقي أبي بشرمتى بن يونس (المتوفي سنة ٩٤٠م)[٤٧] ، فبها برر لوجود نظامين متكاملين ومتضادين ، معتبراً هذه المحاورة بداية الوعي باختلاف وتضاد النظامين ، حيث اكتمال البيان من جهة ولحضور المنطق الأرسطي بتمامه بعد ترجمة كتاب (البرهان) من جهة أخرى ، الأمر الذي أفضى ـ بنظر الجابري ـ الى حالة الانفجار والانفصال الى حيث لا يلتقيان[٤٨] ، خصوصاً وقد جاء بعد تلك الحادثة مَنْ عملَ على توكيد ذلك

٤٦ ـ انظر : العقيدة والشريعة في الاسلام ، ص٢٨ .

٤٧ ـ انظر : الامتاع والمؤانسة للتوحيدي ، الليلة الثامنة ، ج ١ ، ص١٠٧ وما بعدها . منشورات دار مكتبة الحياة بيروت ، تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين .

٤٨ ـ انظر : تكوين العقل العربي ، ص٢٦٠ .

الانفصال كما فعل المنطقي أبو سليمان السجستاني (المتوفي سنة ٣٩١هـ) الذي شدّد على فصل العلاقة بين البيان والبرهان ، مما جعل صاحبنا يعتبر ذلك لحظة جديدة في تطور العلاقة بين النظامين[٤٩] . هذا مع ان افتعال التضاد بين المنطق والنحو قد سبق أن رد عليه الفارابي الذي أعاد العلاقة الحقيقية بينهما في ما يختلفان وما يشتركان عليه من بحث ، موضحاً أنه حتى في مجال ما يشتركان فيه تختلف الغاية بينهما ، فغاية ما يريده المنطق من البحث هو عموم اللغة ، في حين أن غاية ما يريده النحو منه هو خصوصية اللغة لا عمومها[٥٠] . والعجيب ان الجابري بعد أن شدد على وجود التضاد والتنافي بين المنطق والنحو في كلا كتابيه (التكوين والبنية) ، جاء ليقرر في بعض فقرات الكتاب الأخير (بنية العقل العربي) مشروعية ما قام به الفارابي مقتنعاً بطريقته التوفيقية[٥١] ، وكأنه قد نفى ما قد ثبّته من قبل .

والواقع ان مناقضة أهل البيان للمنطق لا يقصد منه ـ في الغالب ـ مناقضة المنطق من حيث ذاته ، فهو في حد ذاته لا يعد مضاداً للبيان أو المعيار ، بل لأن الفلاسفة قد وضعوه واستخدموه لأغراضهم «الوجودية» حتى أصبح ملاصقاً لأعمالهم الفلسفية ، لذا أبعده أهل المعيار عن اهتمامهم وحرّمه آخرون لهذا الغرض حتى حان وقت إعادة ترتيب اعتباره وتوظيفه داخل حيز البيان كما فعل ابن حزم والغزالي والفخر الرازي وغيرهم ، كما يشير الى ذلك ابن خلدون في مقدمته[٥٢] .

بل يلاحظ ان أغلب الذين نقضوا الفلسفة وعلوم الأوائل عموماً هم من أهل المعيار لا البيان اللغوي والنحوي ، كما هو الحال مع السلف وابن قتيبة والغزالي ـ في شخصه المعياري الأشعري لا الوجودي ـ وابن الصلاح صاحب الفتوى الشهيرة في تحريم المنطق باعتباره مدخلاً للفلسفة ، وكذلك ابن تيمية الذي له كتب ورسائل عديدة في نقض كل من المنطق والفلسفة والتصوف . حتى ان ابن حزم الاندلسي كان يعتبر أن من العلل الأساسية لرفض مثل تلك العلوم هو الاعتقاد بأنها تبعث على الكفر ومناوأة الشريعة[٥٣] .

---

٤٩ ـ المصدر السابق ، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢

٥٠ ـ احصاء العلوم للفارابي ، ص١٨ ـ ١٩ . تصحيح وتقديم وتعليق عثمان محمد أمين ، مطبعة السعادة بمصر ، ١٣٥٠هـ ـ ١٩٣١م .

٥١ ـ بنية العقل العربي ، ص٤٢٨ .

٥٢ ـ يذكر ابن خلدون بأن «صناعة المنطق قبل امام الحرمين الجويني لم يكن ظاهرة في الملة ، وما ظهر منها بعض الشيء لم يأخذ به المتكلمون «للابستها للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد الشرعية بالجملة ، فكانت مهجورة عندهم لذلك» . لكن منذ الجويني فان هذه الصناعة قد أخذت طريقها وسط أهل الملة ، ثم انتشرت وقرأها الناس وفرقوها عن العلوم الفلسفية من حيث انها عبارة عن قانون ومعيار للأدلة فقط . (تاريخ ابن خلدون ، ج ١ ، ص٨٣٥) .

٥٣ ـ انظر : رسالة التقريب لحد المنطق ضمن رسائل ابن حزم الاندلسي ، ج ٤ ، ص٩٨ وما بعدها .

هكذا فان التضاد بين «البرهان» و«البيان» لا علاقة له بالمنطق والنحو ، وانما ترجع علاقته الى التباين الذاتي في الروح البنيوية مباشرة ، اذ الروح الأولى وجودية حتمية ، بينما الروح الثانية معيارية ، وليس بالامكان الجمع والتوفيق بين الروحين إلا لصالح احداهما على حساب الأخرى . الأمر الذي يفرض علينا دراسة الروحين كموضوعين في ذاتهما بغض النظر عن العناصر المحايدة التي توظفها كل منهما .

القسم الثاني

مدخل الى النظام الوجودي

التأسيس الوجودي للنظر القبلي

(الأداة والأصل المولد)

كان لا بد من التعرف على النظام الوجودي قبل احتكاكه المعرفي بالخطاب . فبدون هذا التعرف لا يمكننا أن ندرك بدقة طبيعة الفهم وروح الطريقة التي أبداها ذلك النظام ازاء كل من الخطاب والانتاج المعرفي . ناهيك عن ان هذا سيساعدنا على ادراك المفارقة التي احتواها تراث الفكر الاسلامي وهو يحمل مظاهر الخلط والازدواج بين النظامين الوجودي والمعياري معاً ، وذلك سواء على صعيد العلوم أو على صعيد المذاهب وحملة العلم والأفكار . فهناك تأثيرات متبادلة بين علوم النظامين أفضت أحياناً الى نوع من المفارقة والتناقض . كما وان هناك علماء يجسدون حالة الانضمام الى كلا النظامين كعناصر مشتركة . فبعض الفلاسفة والعرفاء هم في الوقت ذاته فقهاء ومتكلمون ، وكذا العكس صحيح . ويصدق الحال نفسه على الصعيد المذهبي من حيث انقسام المذهب على ذاته بين النظامين . الأمر الذي يعني ضرورة التعرف على مثل هذا الحال من الجمع والتوفيق أو التلفيق بين النظامين . لذلك كان لا بد من ان نفهم النظام الوجودي من حيث ذاته وبغض النظر عن العلاقة التي تربطه بكل من الخطاب والنظام الآخر .

من هنا فقد رأينا أن نقتصر في هذا الجزء من الكتاب على قراءة هذا النظام بحدود تأسيسه للنظر القبلي ، أي بحدود فهم أدواته وأصوله المولدة الفعالة ، ونرجئ ما تبقى مما يتعلق بالانتاج المعرفي وفهم الخطاب والعلاقات التي تربطه بالنظام المعياري الى ما بعد من الأجزاء الأخرى .

* * *

كما عرفنا ان النظام الوجودي يشتمل على كل من الفلسفة والعرفان ، اذ يجمعهما جامع القراءة «الحتمية» للوجود كموضوع مشترك . وهناك تعاريف عديدة للفلسفة تبرز الوظيفة التي من أجلها وضعت ، وهي أنها تريد التعرف على الوجود . كما أن هناك تعاريف

أخرى تطل على طبيعة الجوهر الداخلي الذي يشغلها كداينمو للتفكير الفلسفي بما يترتب عليه من تضمينات لعلاقة «الحتمية» .

فلفظة «فلسفة» مشتقة من كلمة يونانية هي «فيلاسوفيا» وتعني محبة الحكمة ، أي انها حسب تعبير البعض عبارة عن «علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح»[١] . أو هي عند الفلاسفة عبارة عن «العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه ، وارتباط الأسباب بالمسببات ، وأسرار انضباط نظام الموجودات ، والعمل بمقتضاه»[٢] .

وهذا يعني أن في الفلسفة جانبين ، أحدهما عبارة عن معرفة الوجود ، والآخر عبارة عن العمل «بما هو أصلح» أو العمل بمقتضى نظام الوجود ، حسب التعريفين الآنفي الذكر . مما له دلالة على أن الفلسفة تريد من قارئ الوجود أن يصير ممتثلاً للوجود ذاته ، فيكون متشبهاً به أو على شاكلته في أعلى الدرجات الممكنة التي تنال بها السعادة القصوى . وهذا ما يتضح مما ينص عليه ابن سينا للفلسفة ، حيث يراها بأنها عبارة عن «صناعة نظرية يستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه الوجود كلية في نفسه ، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكتسبه بعلمه ، ليتشرف بذلك نفسه ، ويستكمل ويصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود ، ويستعد للسعادة القصوى الأخروية ، وذلك بحسب الطاقة البشرية»[٣] . من هنا فهناك تعاريف بعضها مكرس لاظهار موضوع القراءة الفلسفية المتمثل بالوجود ، وبعض آخر مهتم بالغاية التي تريدها الفلسفة ، وهي التشبه بالوجود أو الامتثال لنظامه المفضي الى السعادة القصوى . .الأمر الذي يتضمن الاشارة الى ما تحمله الفلسفة من طبيعة خاصة لداينمو التفكير الوجودي .

فعلى الصعيد الأول ، عرّف جابر بن حيان الكوفي الفلسفة بأنها «العلم بحقائق الموجودات المعلولة»[٤] . أو هي : «العلم بالأمور الطبيعية وعللها القريبة من الطبيعة من أعلى ، والقريبة والبعيدة من أسفل»[٥] . كما عرّفها الكندي بأنها «علم الأشياء بحقائقها

١ ـ مفاتيح العلوم لأبي عبد الله الخوارزمي ، ص ١٣١ .

٢ ـ الكشكول للبهائي (بهاء الدين العاملي) ، ج٣ ، ص ٢٧٢ ، تقديم السيد محمد بحر العلوم ، دار الزهراء ببيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٣م ـ ١٤٠٣هـ . .

٣ ـ المصدر السابق ، ج٤ ، ص ١٦٩ .

٤ ـ مختار رسائل جابر بن حيان ، كتاب اخراج ما في القوة الى الفعل ، ص ١٠٤ ، عُني بتصحيحها ونشرها پ . كراوس ، مكتبة الخانجي ، ١٣٥٤هـ .

٥ ـ المصدر السابق ، ص ١١٠ .

بقدر طاقة الانسان»[٦] . وعرّفها الفارابي بأنها «العلم بالموجودات بما هي موجودة»[٧] . وعرّفها ابن حزم بأنها «معرفة الأشياء على ما هي عليه من حدودها من أعلى الأجناس الى الأشخاص ، ومعرفة إلهية»[٨] . وعرفّها ابن رشد بأنها «النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان»[٩] .

أما على الصعيد الآخر المكرس لاظهار الغاية المتمثلة بالتشبه بالوجود أو الامتثال لنظامه العلوي ، فقد جاء عن محمد بن زكريا الرازي قول الفلاسفة جميعاً «ان الفلسفة هي التشبه بالله عز وجل بقدر ما في طاقة الانسان»[١٠] . كذلك ذكر اخوان الصفاء بأن حد الفلسفة هو «أنها التشبه بالإله بحسب طاقة الانسان»[١١] . ونقل الشهرستاني عن الفلاسفة قولهم بأن غاية الفيلسوف «هو أن يتجلى لعقله كل الكون ويتشبه بالإله الحق بغاية الامكان»[١٢] . كما عرّفها الجرجاني بأنها «التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية»[١٣] .

فهذا التعريف يتسق مع الأصل المولد للفلسفة من حيث أن له دلالة على علاقة «الأصل والشبه» أو السنخية كما سنرى . وهو لم يأت اعتباطاً كما ظن الاستاذ مطهري الذي نقد صدر المتألهين لذكره هذا التعريف في كتابه (شرح الهداية الأثيرية) والذي نقله عن السهروردي[١٤] ، علماً ان التعريف سبق ان ذكره الرازي الذي عاش خلال القرنين الثالث والرابع الهجري والذي نسبه الى الفلاسفة ، وكذا يصدق الحال مع اخوان الصفا ، بل سبق لافلاطون أن اعتبر الفيلسوف هو ذلك الذي يكون متشبّهاً بالإله .

أما العرفان فهو كالفلسفة يجعل من الوجود موضوعاً لقراءته ، كما ويجعل من الامتثال

---

٦ ـ كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، ص٧٧ ، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور أحمد فؤاد الاهواني ، دار احياء الكتب العربية في القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٨م .

٧ ـ كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي ، ص٨٠ ، تقديم وتحقيق البير نصري نادر ، المطبعة الكاثوليكية في بيروت ، ١٩٦٠م .

٨ ـ رسالة مراتب العلوم من رسائل ابن حزم ، ج٤ ، ص٧٨ ، تحقيق الدكتور احسان عباس ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٣م .

٩ ـ تهافت التهافت ، ص٤١٠ .

١٠ ـ السيرة الفلسفية لمحمد بن زكريا الرازي ، ص١٠٠ ، تقديم دكتور مهدي محقق .

١١ ـ رسائل اخوان الصفا ، ص١٨٩ ، طبعة المانيا ، ١٩٨٤م ـ ١٩٨٦م .

١٢ ـ الملل والنحل للشهرستاني ، ص١٥٢ .

١٣ ـ التعريفات للجرجاني ، مادة فلسفة ، ص١٧٩ ، مكتبة لبنان ، ١٩٦٩م .

١٤ ـ انظر شرح المنظومة لمرتضى المطهري ، ترجمة عبد الجبار الرفاعي ، ص٢٩ ـ ٣٠ ، مؤسسة البعثة للنشر ، ط١ ، ١٤١٣هـ . كذلك مقال : الاتجاه الفلسفي لدى العلامة المطهري لعبد الجبار الرفاعي ، مجلة التوحيد في ايران ، عدد (٦٦) ، ص٩٤ ، ١٩٩٣م .

للوجود والاتحاد غاية مطلوبة ، مثلما جاء في تعريفه بأنه «علم يبحث فيه عن الذات الأحدية واسمائه وصفاته من حيث إنها موصلة لكل من مظاهرها ومنسوباتها الى الذات الإلهية ، وموضوعه الذات الأحدية ونعوتها الأزلية ، وصفاتها السرمدية وبيان مظاهر الأسماء الإلهية والنعوت الربانية»[١٥] . فالعرفان النظري المنظر لا يختلف كثيراً عن الفلسفة رغم اختلاف أداة التفكير لدى كل منهما ، إذ كلاهما يتأسسان على نفس الداينمو من التفكير الوجودي ، رغم التباين في الاعتبارات الخاصة بهذا الأصل القبلي للنظر .

على هذا فان قراءتنا للنظام الوجودي ستنطلق من التعرف والكشف عن طبيعة أصله المولد ، إذ سنقوم بادئ الأمر ببحث التطورات التاريخية التي لها علاقة بهذا الأصل ، ثم بعد ذلك نبحث في التقاسيم المنهجية التي تميّز العرفان والفلسفة بعضهما عن البعض الآخر ، وذلك لكي نمهد الطريق نحو بحث عملية الانتاج المعرفي ومن ثم فهم الخطاب .

١٥ ـ الكشكول ، ج٣ ، ص٢٤٥ .

الفصل الثاني

الأصل المولد وتاريخ النظام الوجودي

إذا كان طاليس المالطي الذي عاش خلال القرنين السابع والسادس قبل الميلاد هو أول فيلسوف ظهر في تاريخ الفلسفة ، باعتباره أول من بحث عن الوجود العام ونظّر له تنظيراً حتمياً ، فانه كذلك يعتبر بحق أول من أقام تفسيره على «الثابت الأساس» الذي أدان له تاريخ الفلسفة بالبقاء والدوام ، فقد ظلّ ثاوياً وراء مختلف الرؤى الفلسفية للوجود . . ذلك ما نطلق عليه بقانون «الأصل والشبه» بين الكائنات .

وإذ لا نجد مساغاً لطرح كامل نظرية أبي الفلاسفة طاليس وذريته التابعين له ، فسنكتفي باطلالات لا تخرج عن حدود غرضنا من البحث الذي يستهدف ـ كخطوة أولى ـ الكشف عن ذلك القانون وعلاقته الثابتة بتاريخ الفلسفة .

فطبقاً لما ينقل عن طاليس هو أنه اعتقد أن مبدأ الوجود الأول قد أبدع عنصراً «فيه صور الموجودات والمعلومات كلها . فانبعث من كل صورة موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الأول . فمحل الصور ومنبع الموجودات كلها هو ذات العنصر . وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسّي إلا وفي ذات العنصر صورة له ، ومثال عنه»[١٦] .

ومع ان هذا التفكير قائم على «الأصل والشبه» كما هو واضح مما نقلناه ، الا أن هذا القانون ظل يواجه مشكلاً أساسياً ، لا فقط في حدود تفكير فيلسوفنا ، بل انجرّ الى جميع الوجوديين من الفلاسفة والعرفاء . فتاريخ الفلسفة والعرفان يشهد تردداً بين خضوع مبدأ الوجود الأول ـ والهيولى أو المادة الأولى ايضاً ـ الى حكم ذلك القانون ، وبين اعتباره حالة

١٦ ـ الملل والنحل للشهرستاني ، ص١٥٣ ، عرض وتعريف الدكتور حسن جمعة ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٠م ، دار دانية للنشر .

فريدة شاذّة لا يمكن وصفها بوصف سوى المجهولية ، وذلك خشية أن يصاب بالتكثر في ما لو خضع الى الحكم الآنف الذكر . فهذا المشكل نراه واضحاً لدى تفكير أبي الفلاسفة ، فهو إذ يجعل التشابه في جميع الكائنات من العنصر الأول المبتدع وحتى أدناها ، لا يرضى أن يعممه على مبدأ الوجود ، ويفضل اعتبار هويته مجهولة ومتصفة بالوحدة التامة ، خشية التكثر بأن يكون محلاً للصور الكثيرة في ما لو كان خاضعاً لحكم ذلك القانون . وعليه اعتبر أن ادراكه لا يكون إلا من جهة آثاره وليس من جهة هويته الخاصة ، إذ لا صورة له عند ذاته ، وما يتصوره العامة أن في ذاته صوراً إنما هي في واقع الأمر في مبدعه لا في ذاته[١٧] .

وسواء صح ما ينقل عن طاليس أم أنه كان من افتعال المتأخرين كما هو الرأي الحديث ، فان الحقيقة التي لا شك فيها هو أن الرؤية العامة للتفكير اليوناني كانت مؤسسة على قانون «الأصل والشبه» في تفسير الوجود ككل ، في الوقت الذي كان هناك تردد واضح من جهة خضوع مبدأ الوجود الأول للقانون .

أما الصورة المنقولة عن طاليس حول الوجود في علاقته «التشابهية» فقد جاءت هي ذاتها من حيث المبدأ لدى الفلاسفة المسلمين . وقد تكررت هذه الصورة لدى فيلسوف مالطي معاصر لطاليس هو انكساغورس ، فهي ايضاً لا تختلف عن سابقتها في كونها مشتقة عن ذات القانون . فكما جاء عن أرسطو أن هذا الفيلسوف العتيق كان يقول بأن أيّ جزء من العالم فهو على مثال الكل ، فأي شيء يتولد من كل شيء . إذ الشيء لا يكون إلا من مثله وشبيهه في الصورة[١٨] . ومع ذلك ، يبدو ان ما جاء عن هذا الفيلسوف لا يختلف عما نُقل عن طاليس في جعل مصداقية «الأصل والشبه» تنطبق على الصادر الأول وما تحته ، لكنها لا تنطبق على مبدأ الوجود الأول . فقد اعتبر أن ذلك الصادر الذي أبدعه المدبر الأول هو عبارة عن «جسم أول متشابه الأجزاء ، وهي أجزاء لطيفة لا يدركها الحس ، ولا ينالها العقل» ، منها تكوّن الكون كله ، العلوي منه والسفلي ، باعتبار أن المركبات مسبوقة بالبسائط ، وكذلك المختلفات مسبوقة بالمتشابهات ، «أليست المركبات كلها انما امتزجت وتركبت من العناصر ، وهي بسائط متشابهة الأجزاء؟ وأليس الحيوان والنبات وكل ما يتغذى فانما يغتذي من أجزاء متشابهة أو غير متشابهة ، فتجتمع في المعدة فتصير متشابهة ، ثم تجري في العروق والشرايين

---

١٧ ـ الملل والنحل ، ص١٥٣ و١٥٤ .

١٨ ـ الطبيعة لأرسطو ، ج١ ، ص٢٠٥ و٤٢ ، ترجمة اسحق بن حنين مع شروح ابن السمح وابن متي بن يونس وأبي الفرج بن الطيب ، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي ، الدار القومية في القاهرة ، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م .

فتستحيل أجزاء مختلفة مثل الدم واللحم والعظم؟»[١٩] .

وهو بذلك يكون «أول من قال بالكمون والظهور ، حيث قدر الأشياء كلها كامنة في الجسم الأول . وانما الوجود ظهورها من ذلك الجسم نوعاً وصنفاً ومقداراً وشكلاً وتكاثفاً وتخلخلاً ، كما تظهر السنبلة من الحبة الواحدة ، والنخلة الباسقة من النواة الصغيرة ، والانسان الكامل الصورة من النطفة المهينة ، والطير من البيض ، فكل ذلك ظهور عن كمون ، وفعل عن قوة ، وصورة عن استعداد مادة ، وانما الابداع واحد ، ولم يكن بشيء آخر سوى ذلك الجسم الأول»[٢٠] .

لكن هناك فيلسوفاً آخر من الملطيين حاول أن يتماشى مع قانون «الأصل والشبه» ليطبقه على مبدأ الوجود الأول ، وذلك على خلاف نظرية طاليس . فهو وإن اعتبر مبدأ الوجود الأول لا هوية تشبهه ، لكنه مع ذلك أقرّ أنه حيث لا يوجد الا افتراضان ، فاما أن يكون المبدأ قد أبدع الموجودات من غير أن يعلمها ، أو أبدعها وهو يعلمها مما في ذاته من صورها الأزلية . وقد استشنع القول الأول ، وسلّم بالثاني ، معتبراً أن كل ما يظهر من ابداع له ، فان صورته موجودة في علمه السابق ، لكن دون أن تتكثر ذاته بتكثر صور الموجودات . وأول الأشياء التي أبدعها صورة العنصر ، فانبعث عن هذه الصورة صورة العقل ، فأخذ العنصر يرتب في العقل «ألوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الأنوار وأصناف الآثار ، وصارت تلك الطبقات صوراً كثيرة دفعة واحدة ، كما تحدث الصور في المرآة الصقيلة بلا زمان ، ولا ترتيب بعض على بعض . غير أن الهيولى لا تحمل القبول دفعة واحدة إلا بترتيب وزمان فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب . ولم يزل الأمر كذلك في العالم بعد العالم على قدر طبقات تلك العوالم ، حتى قلّت أنوار الصور في الهيولى ، وقلّت الهيولى ، وصارت منها هذه الصورة الرذلة الكثيفة التي لم تقبل نفساً روحانية ، ولا نفساً حيوانية ، ولا نباتية»[٢١] .

هكذا يظهر عند اكسيمانس أول صور التردد في تطبيق قانون «الأصل والشبه» على مبدأ الوجود الأول ، وكأنه يقول بذلك ولا يقول . إذ يجعل من الأول حاملاً لصور الموجودات التي أبدعها ، ومع ذلك فانه لا يرى فيه أي شكل من أشكال الشبه مع غيره . وسنرى ما لهذا التردد من ثبات وامتداد على طول مراحل النظام الوجودي بشقيه الفلسفي والعرفاني .

---

١٩ ـ الملل والنحل ، ص١٥٤ .

٢٠ ـ المصدر السابق ، ص١٥٥ .

٢١ ـ المصدر السابق ، ص١٥٥ .

على أن هناك محاولة كبيرة لعملية تجريد الوحدة الإلهية عن الصفات الزائدة ، كالتي يظهرها الفلاسفة المسلمون ، وذلك على يد فيلسوف القرن الخامس قبل الميلاد ، انبادقلس . فعنده أن مبدأ الوجود الأول عبارة عن علم محض ، وارادة محضة ، وهو جود وعزّة وقدرة وعدل وخير وحق ، فهو كل هذه الصفات ، وهي هو بلا فرق . وهو قد أبدع العنصر الأول البسيط «ثم كسر الأشياء المبسوطة من ذلك المبدع البسيط الواحد الأول ، ثم كون المركبات من المبسوطات» . كل ذلك قد حصل من خلال علاقة العلة بالمعلول ، فكل عال ينحت ما تحته من صور ، فالعنصر الأول ينحت ويصوّر ما عنده من الصور الروحانية في العقل ، وكذلك يفعل هذا الأخير مع النفس الكلية التي تحته ، وهي تفعل نفس الشيء مع الطبيعة الكلية بما استفادته من العقل[٢٢] .

واذا كان التطور الذي أحدثه انبادقلس بخصوص طبيعة وحدة المبدأ الأول عبر وحدة الذات والصفات وعينيتهما ، فان ما حدث عند فيثاغورس هو أنه كان يعتقد بوجود علاقة تشاكل بين نظام العدد ونظام الوجودات بما فيها المبدأ الأول ، فهو يصرح بأن بمعرفة العدد وكيفية نشوئه من الواحد تتحقق معرفة وحدانية المبدأ الأول . كما وأن بمعرفة خواص الأعداد وكيفية ترتيبها ونظامها تتحقق معرفة سائر الموجودات والمخترعات وكيفية نظامها وترتيبها ، والتي استند اليها الاسماعيلية واخوان الصفا في الحضارة الاسلامية . ومع ذلك فان فيثاغورس لا ينكر كون الوحدة في المبدأ الأول تخالف الوحدات الأخرى لسائر الموجودات[٢٣] .

وفوق كل ذلك أن فيثاغورس يعمل بقانون «الأصل والشبه» بين الموجودات فيحكم على أن العالم في قبال الانسان هو انسان كبير ، والانسان في قبال العالم هو عالم صغير[٢٤] . وهي الفكرة التي كثيراً ما وظفت لابراز التشاكل بين العالم والانسان لدى كل من الفلاسفة والعرفاء داخل الحضارة الاسلامية ، ومن المؤكد أنها كانت شائعة لدى فلاسفة اليونان ، حتى ذكر الكندي أن السبب الذي جعل الفلاسفة القدماء يحسبون الانسان عالماً صغيراً هو لأن فيه جميع القوى الموجودة في العالم ككل ، كالنبات والحيوان والمنطقي ، كما فيه الأرض مثل العظام وما شابهها ، وفيه الماء كالرطوبات البدنية والأوردة ونقاعها والمعدة والمثانة وما الى

٢٢ ـ المصدر السابق ، ص١٥٦ و١٥٧ .

٢٣ ـ رسائل اخوان الصفا ، ج٣ ، ص ٢٠٠ ، دار صادر ـ دار بيروت ، ١٩٥٧م .

٢٤ ـ الملل والنحل ، ص ١٦١ .

ذلك ، وفيه الهواء وهو جو باطنه وجوفه ، وفيه النار بصورة حرارته الغريزية[٢٥] .

ولو انتقلنا الى افلاطون فسنرى أن هيمنة علاقة «الأصل والشبه» واضحة تماماً على تفكيره . فهو في تقسيمه للعالم الى الوجود الحسي والوجود المثالي ، يجعل من الوجود الأول على شاكلة الثاني ، وكذا في علاقة المثل في الوجود المثالي بالقياس مع مثال الخير الأعلى . فهو يؤكد على وجود مثال عقلي خارجي لكل نوع حسّي ، يُعدّ حقيقة ذلك النوع وأصله ، ولولاه ما كان للأنواع أن توجد ، لكونها تُعدّ اظلالاً لتلك المثل العقلية العليا ، في الوقت الذي ترتبط هذه المثل بمثال أعلى هو مثال الخير الذي شبّهه بالشمس التي بدونها لا ترى العين ولا الأشياء تُرى ، فكذا يكون هذا المثال حيث يُضيء سائر المثل كي ترى عند المعرفة[٢٦] .

والواقع ان مثال الخير عند افلاطون يمكن ان يعبر عن المبدأ الأول ، كما يمكن ان يعبر عن جميع المثل العقلية العليا المؤثرة على المثل «الرياضية» التي تحتها ، وذلك حسب منطق الترتيب في «الصدور» . فهو يضع عشرة عقول مثالية تبدأ من المبدأ الأول وتتسلسل حتى العاشر ، حيث يكون الثاني أول بداية للكثرة عن الوحدة . وتكون هذه العقول المجردة أساس وجود المثل الأخرى التي تتوسط بينها وبين الأجسام الحسية . فهو من منطق «المسانخة» أو المشابهة اضطر الى وضع العالم المثالي «الرياضي» وسيطاً بين العالمين الآخرين ، وذلك كي لا يكون هناك بون شاسع وفصل تام بين عالم التجرد البحت المتمثل بالعقول العشرة وبين عالم الأجسام الحسية . ذلك أن عالم المثل المتوسط يتشابه عن قرب مع كل من العالمين الآخرين . لذا فان هذه المثل ليست حسية ولا هي محض مجردة ، انما هي بيْن بيْن . وعليه نفهم العلة التي جعلت الفلاسفة يقسّمون البحث الفلسفي الى ثلاثة مطالب تعكس تلك العوالم الثلاثة الآنفة الذكر ، إذ تبتدئ بالفلسفة الدنيا (الطبيعية) وتنتهي بالعليا (الميتافيزيقية) مروراً بالوسطى (الرياضية) .

وينطلق افلاطون في اعتقاده بوجود المثل ـ سواء المتوسطة أو العليا ـ الى مبرر قائم على أساس «الأصل والشبه» . فهو في احدى محاوراته استدل على ذلك من منطق أن الجمال الملاحظ في عالم الأشياء المحسوسة لما كان يفتقر الى الجمال المطلق التام ، فلا بد أن يكون

---

٢٥ ـ رسالة الكندي في الابانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله ضمن رسائل الكندي الفلسفية ، ص٢٦٠ ـ ٢٦١ ، حققها وأخرجها وقدّم لها أبو ريدة ، دار الفكر العربي بمصر ، ١٣٦٩هـ ـ ١٩٥٠م .

٢٦ ـ اصول الفلسفة العربية ليوحنا قمير ، ص٦٣ ـ ٦٤ ، المطبعة الكاثوليكية بيروت ، ١٩٥٨م .

أصله معبّراً عن مثل هذا الجمال الذي لا يعتريه نقص ولا فتور ، وهو محض الجمال بالذات[٢٧] . وهذا هو عين ما أُطلق عليه في ما بعد بقاعدة «الامكان الأشرف» العائدة الى أرسطو ، والتي تعد من أهم مخلفات منطق «الأصل والشبه» أو السنخية . لذلك لم يكن تقسيم افلاطون للوجود الى عوالمه الثلاثة اعتباطاً . فالعالم السفلي مدين في وجوده لعالم المثل الوسيط ، حيث عنده «لا بد أن لكل أثر من مؤثر يشابهه نوعاً من المشابهة»[٢٨] . كذلك فان العالم المثالي الوسيط هو بدوره مدين في وجوده ومشابهته للعالم العلوي المجرد ، وهو مهما بلغ من الكمال فانه يظل ناقصاً ومحتاجاً الى هذا العالم المجرد طبقاً للقاعدة الآنفة الذكر .

والذي يبدو من منطق افلاطون هو أنه يجعل من علاقة «الأصل والشبه» قانوناً عاماً يصدق على كافة المراتب الوجودية بما فيها مبدأ الوجود الأول .

* * *

أما مع المعلم الأول أرسطو ، فرغم أن ظاهر كلامه قائل بوجود مبدأين للعالم ، الأول عبارة عن العلة الفاعلة الإلهية ، والآخر عبارة عن مادة أزلية تمثل العلة المادية ، فان تكوين نظام العالم طبقاً للصورة والغاية بحسب تقسيمه العلل الى أربع (فاعلية ومادية وصورية وغائية) ، يجعله خاضعاً لحكم قانون «الأصل والشبه» بين الوجودات . فهو حتى مع قوله بأزلية المادة ، فحيث أنه لا يقر بامكانية وجود انفكاك بين المادة والصورة ، إذ المادة بدون صورة مجرد قوة أو قابلية وامكان[٢٩] ، لذا فان حقيقة الأشياء تصبح عنده بالصورة ، فهي الموجودة فعلاً وحقيقة ، والعالم كله عبارة عن صور مؤلفة من الحركة ، إذ الصورة عنده هي تمام الحركة وكمالها[٣٠] . وكما بيّن ابن رشد نظرية أرسطو من أن كل موجود محسوس فهو مؤلف من مادة وصورة «وأن الصورة هي المعنى الذي به صار الموجود موجوداً وهي المدلول عليها بالاسم والحد وعنها يصدر الفعل الخاص بموجود موجود . .»[٣١] . وهو في محل آخر أكد

---

٢٧ ـ انظر بهذا الصدد البحث القيم للدكتور محمد علي أبي ريان ، وهو بعنوان (الاشراقية مدرسة افلاطونية اسلامية) ، وذلك في الكتاب التذكاري : شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي ، ص٤٥ ـ ٤٦ .

٢٨ ـ الملل والنحل ، ص١٦٥ .

٢٩ ـ انظر : تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ، ج٢ ، ص٧٧٩ ، دار المشرق ، المطبعة الكاثوليكية ببيروت ، ١٩٦١م .

٣٠ ـ انظر : مقالة الاسكندر الافروديسي في الصورة ، وذلك في : أرسطو عند العرب لبدوي ، ص٢٨٩ ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٧م .

٣١ ـ تهافت التهافت لابن رشد ، ص٤٣٢ ـ ٤٣٣ ، المطبعة الكاثوليكية ببيروت .

على ان الصورة متقدمة بالجوهر والوجود على الهيولى ، وان الهيولى انما تستكمل بالأتم والأكمل من جهة الفعل لا القوة[٣٢] ، فهي بالتالي تستكمل من جهة الصورة من حيث أنها عبارة عن الفعل ذاته .

ومع ان هناك الكثير ممن يضع فارقاً تاماً بين أرسطو وبين افلاطون حول أزلية العالم وحدوثه ، حيث المتصور أن افلاطون قائل بالحدوث ، بخلاف أرسطو القائل بالأزلية أو القدم ، الا أن ما يقوله افلاطون عن حدوث العالم ليس هو من نوع الحدوث المنقطع زماناً والمتصل بالعدم كما يصرح به المتكلمون ، بل هو حدوث دائم منذ الأزل[٣٣] . وهذا ما سبق أن كشف عنه شارح أرسطو ، فرفريوس ، رداً على الوهم الآنف الذكر ، فقد قال في رسالته الى أبانوا : «وأما ما قذف به افلاطون عندكم من أنه يضع للعالم ابتداءً زمانياً فدعوى كاذبة ، وذلك أن افلاطون ليس يرى أن للعالم ابتداءً زمانياً ، لكن ابتداءً على جهة العلة ، ويزعم أن علة كونه ابتداؤه»[٣٤] .

ولا شك أن هذا المعنى من الحدوث لا يختلف جوهراً عن القول بأزلية العالم وقدمه ، وهو المنسوب الى قدماء الفلاسفة ومنهم أرسطو ، فهم لا يقصدون بالقدم على نحو ما يريده المتكلمون من معنى لهذا اللفظ ، فكل شيء في عالمنا لديهم حادث ، والعالم دائم الحدوث منذ الأزل والى الأبد ، وبهذا المعنى يمكن أن يكون قديماً . وعلى ما يذكر ابن رشد «ان الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث الى غير نهاية بالعرض اذا كان ذلك متكرراً في مادة منحصرة متناهية ، مثل أن يكون فساد الفاسد شرطاً في وجود الثاني فقط»[٣٥] . وهم حين يقولون بقدم العالم لا يعنون منه كما هو الظاهر من اللفظ ، بل تحفظاً من معنى «المحدث» الذي هو من شيء وفي زمان وبعد العدم[٣٦] . فهذا هو الذي جعلهم يرجحون استخدام القول بقدم العالم على حدوثه . ومن الواضح أن هذا الأمر انما ينطبق على عالمنا الأرضي المسمى بعالم ما تحت القمر ، فهو عالم التغير والتجدد والكون والفساد أزلاً وأبداً ، أما عالم الأفلاك فهو على خلافه ، إذ يعدّ ثابتاً وشريفاً لا

٣٢ ـ تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ، ج٢ ، ص١١٩٢ .
٣٣ ـ الملل والنحل ، ص١٦٦ و١٩٦ .
٣٤ ـ المصدر السابق ، ص١٩٦ .
٣٥ ـ تهافت التهافت لابن رشد ، ص٥٦ ـ ٥٧ .
٣٦ ـ المصدر السابق ، ص١٦٢ .

يخضع الى قانون الكون والفساد ، وبالتالي فهو قديم بقدم علته أو أنه بحسب تعبير بعض الفلاسفة المسلمين حادث من حيث الذات لا الزمان ، وما فيه من حدوث آخر لا يتعدى عن حركاته الوضعية . ولعل لفظة قدم العالم كان يقصد بها هذا الركن الرئيس من العالم وليس عالم ما تحت القمر .

واذا كان المتوقع ان تكون وجهة النظر العامة بين افلاطون وأرسطو لا تخرج عن الروح الفلسفية القائمة على العلاقات الحتمية ، والتي لا تدع فرصة للقول بالحدوث المنقطع ، فان من المحتمل أن يكون الخلاف بينهما لا يتعلق بخصوص النظر الى العالم ككل ، بل الى المادة أو الهيولى بالخصوص . فربما كانا مختلفين حول قدمها وحدوثها ، وهو أن أرسطو يقول بقدمها وافلاطون بحدوثها . فالقول بقدم المادة ربما يعني كونها منفصلة ومستقلة ذاتاً عن تأثير مبدأ الوجود الأول ، بخلاف القول بحدوثها ، حيث أنها تكون غير منفصلة ولا مستقلة عن تأثير ذلك المبدأ ، وان كان يمكن أن تكون في حدوثها قديمة وأزلية . بهذا التوجيه يصبح الخلاف بين افلاطون وأرسطو ليس خلافاً يخص قدم العالم وحدوثه ، ولا خلافاً يتعلق بحدوث المادة وقدمها كما هو متبادر للفهم الساذج ، بل هو خلاف يتعلق بالاستقلال عن مبدأ الوجود الفاعل وعدمه . وسواء قلنا بالحدوث الأزلي أو بالقدم الأزلي ، فهو عبارة عن نوع من القدم والأزلية .

ومع ذلك ، ومهما كان الخلاف حول تلك النقطة ، فهو لا يشكل بالنتيجة عقبة أمام الرؤية العامة المستخلصة عن مذهب أرسطو الذي يحكمه قانون «الأصل والشبه» ليصب آخر الأمر في قلب «وحدة الوجود» . فصحيح أن القول بقدم المادة وأجنبيتها عن الخالق لا يجعل أي نسبة تشابه بينها وبين غيرها من الوجودات ، الا ان ذلك لا ينفي حصول مشابهة نوعية بين مبدأ الوجود الأول وبين صورة العالم أو نظامه الذي ينشأ من تحريك المادة ذاتها . حيث هنا أن العلة الأولى ليست علة لذات المادة أو الهيولى ، بل هي علة لتحريكها لإخراج الصور وإحلال النظام الطبيعي .

على أن مذهب أرسطو في مصدر الصورة حيث انه لا يردها الى لا صورة كما عرفنا ، فانه يجعل وجودها حسب اعتبارين . فمن جهة أنها موجودة بالقوة في المادة الأولى . لكنه من جهة أخرى يجعل من وجودها مرتبطاً علياً بصور مجردة تصل في النهاية الى العلة الأولى ، أي مبدأ الوجود الفاعل ، فهو صورة محضة عبارة عن جميع صور الموجودات بالفعل ، بنحو ما من الانحاء ، حيث وجودها في المبدأ الأول «شبيه بوجود المصنوع بالفعل

في نفس الصانع»[٣٧] . وهي من حيث وجودها بشكل صورة محضة في ذات الأول ، فهي عقل محض ، وكل عقل فهو عاقل وهو معقول في نفس الوقت[٣٨] . إذ حيث هناك تجرد فان هناك عينية واتحاداً بين العقل والعاقل والمعقول . ومصدر هذا الاتحاد هو لوجود التشابه بينها ، فكل واحد منها إذا انتقل من القوة الى الفعل تصبح جميعاً شيئاً واحداً ، فيكون العقل صورة الشيء المعقول مجرداً عن الهيولى ، بينما قبل ذلك فهو شبيه به ، الأمر الذي يعني وجود التشابه بين الصورة المختلطة مع المادة وبين العقل المجرد ومنه العقل الإلهي المحض[٣٩] .

لذا ان أرسطو يجعل من العقل الإلهي كعلة أولى تدرك ذاتها وتدرك جميع ما يصدر عنها من نفس موقع ادراكها لذاتها كما يتضح من نظريته في العلم الإلهي ، مما يرجح أن يكون ذلك مستنداً الى «الأصل والشبه» بين العلة والمعلول . فقد جاء في شرح ثامسيطوس لكتاب (حرف اللام) أن أرسطو يعتقد بأن الله لا يعقل الصور الخسيسة ، بل يعقل ما هو غاية في الشرف ، كما أنه لا يمكنه في الطبع أن يعقل الأشياء فرداً فرداً ، بل عقله لشيء واحد فقط هو غاية في الفضيلة ، وهو المتمثل بذاته ، فيكون عقله للأشياء عبارة عن دفعة واحدة بعقله لذاته ، فيكون العقل والمعقول منه واحداً ، فالعقل الأول يعقل العالم لأنه إذا عقل ذاته عقل من ذاته أنه علة جميع الأشياء ومبدؤها[٤٠] .

بالفعل لا نجد في هذا الكلام دلالة صريحة في اعتبار العلم الإلهي للذات الإلهية هو عين العلم بالأشياء ، إذ ما يبدو أنه يجعل علم الأشياء لازم عن العلم الإلهي للذات ، لا أنه عينه . لهذا كان ابن سينا في شرحه لكتاب (حرف اللام) لأرسطو ، متردداً في معرفة مراده بين أمرين : أحدهما أنه ينفي العلم بالأشياء كلياً ، والآخر هو أن العلم الإلهي بالأشياء عبارة عن لازم علمه بذاته ، ولم يعط خياراً ثالثاً يتمثل بأن العلم الإلهي للذات هو عين العلم بالأشياء[٤١] .

بالفعل ان هناك عبارات عديدة يؤكد فيها أرسطو على نفي علم الله للموجودات في أنفسها ، فلا يعلم الا ذاته فقط ، باعتبار أن غيره ناقص يستحيل الالتفات اليه . ومن ذلك قوله : «أنه إذا لم يتعقل الله شيئاً ، فانه يكون حينئذ كالنائم ، أي في درجة منحطة ، وأسمى

---

٣٧ ـ تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ، ج٣ ، ص١٥٠٥ .

٣٨ ـ مقالة حرف اللام لأرسطو في : أرسطو عند العرب لبدوي ، ص٦ و١٠ .

٣٩ ـ انظر : مقالة الاسكندر الافروديسي في القول في مبادئ الكل بحسب رأي ارسطاطاليس الفيلسوف ، وذلك في : أرسطو عند العرب .

٤٠ ـ شرح ثامسيطوس لحرف اللام ، ص٢٠ ، في : أرسطو عند العرب لبدوي .

٤١ ـ لاحظ كتاب الانصاف لابن سينا في : أرسطو عند العرب ، ج١ ، ص٣١ .

منها مرتبة درجة اليقظ ، وبما أن الله هو الكمال والخير المطلق ، فيجب أن ينسب اليه دائماً كل كمال ، فاذا كانت حالة التعقل لشيء هي دائماً أسمى من حالة عدم التعقل لشيء فيجب أن يقال عن الله أنه يتعقل شيئاً» .

وقد ظن البعض من ذلك أن أرسطو لا يرى أن الله يتعقل شيئاً آخر غير ذاته ، باعتباره يعتقد أن شرف العقل بشرف المعقول ، وأشرف المعقولات هو الخير الأعلى المتمثل بالله ، فلو تعقل شيئاً آخر غير ذاته فسيكون له انحطاط يجب أن ينزه عنه[٤٢] . مع أن ذلك ليس صريحاً وبيّناً عن أرسطو ، فهو وإن كان يعتبر العلم الإلهي علماً واحداً يأتي دفعة واحدة ، في الوقت الذي يكون منزهاً عن العلم بالأشياء الناقصة والمنحطة ، لكنه يلوّح ايضاً الى العلم بالأشياء من جهة الكمال كما سبق أن عرضنا قوله ، مضافاً الى ما ينقل عنه قوله : «أن الله لا يعلم الموجودات في أنفسها ، بل يعلمها في ماهيتها ، فالله علم كله»[٤٣] .

على أن رأي أرسطو لا يخرج عن افتراضين ، فاما أنه يرى الذات الإلهية تعلم الأشياء كلها في عين علمها بذاتها ، باعتبار الذات عين الأشياء من حيث الكل طبقاً لقانون «الأصل والشبه» ، أو أنه يراها لا تعلم الأشياء الا بعد علمها بالذات ، فبهذا العلم يلزم العلم بالأشياء على الترتيب لسلسلة علاقات العلة والمعلول . فمعرفة حقيقة رأي أرسطو من بين هذين الافتراضين يجعلنا ندرك الحدود التي يؤسس فيها أرسطو رأيه على ذلك القانون . فلو استثنينا الوضع الخاص للهيولى ، لكانت نظرية أرسطو مترددة بين فرضين ، فهي إما أن تعمم القانون على جميع المراتب الوجودية ، أو أنها تستثني من ذلك الذات الإلهية ، مثلما حصل مع طاليس وغيره .

وعلى العموم تظل مسألة تأسيس علاقة العلية مساوقة لتأسيس منطق الشبه بين العلة والمعلول ، وبالتالي بين الموجودات جميعاً ، وهو مما يتفق مع الروح العامة للمذهب الأرسطي ، حتى أن ابن رشد يرى أن الظاهر من مذهب أرسطو وأصحابه أو اللازم عن مذهبهم هو أن علم العلة بذاتها الذي يستلزم علمها بالمعلول انما يستند الى الشبه بين العلة والمعلول ، وان التفاوت بين العلة والمعلول انما هو على أساس الشرف في النوع الواحد لا

٤٢ ـ لاحظ : أرسطو لعبد الرحمن بدوي ، ص١٨٣ ـ ١٨٤ ، كما لاحظ : أرسطو طاليس لماجد فخري ، ص١٠٠ ـ ١٠١ ، وتاريخ الفكر الفلسفي لأبي ريان ، ج٢ ، ص٢٠٠ ـ ٢٠١ ، وأصول الفلسفة العربية ، ص٨٣ .

٤٣ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام لعلي سامي النشار ، ج١ ، ص٥٣٦ ، الطبعة السابعة ، دار المعارف ، ١٩٧٧م . العرب ، ص٢٧٠ ـ ٢٧١ .

اختلاف النوعية[٤٤] ، الأمر الذي يفضي الى وحدة الوجود .

بل الملاحظ أن أرسطو لا يكتفي باخضاع آراءه تحت هيمنة «الأصل والشبه» ، انما كذلك يجعل من استدلالاته قائمة بوعي على ملاحظة الاتساق والانسجام في علاقات الوجود ، مما اصطلح عليه الفلاسفة بـ «السنخية» كتعبير يضم تشابه العلاقات الى جنب تشابه الذوات . فهو يقيم جملة من استدلالاته استناداً الى كون الثابت لا يعلل الا بالثابت ، وكذلك أن المتغير لا يعلل الا بالمتغير . ومن ذلك أنه يستدل على ثبات حركة المتحرك الأول ، أي السماء العليا أو الفلك المحيط ، من خلال ثبات العلة الأولى . كما أنه حين يحدد العلاقة بين المتحرك الأول وبين التغير في عالمنا ـ عالم ما تحت القمر ـ فانه يلجأ الى تلك القاعدة ، فيعتبر أن العلة الأولى الثابتة وغير المتحركة قد حركت متحركاً أزلياً بشكل ثابت على الحركة ، باعتباره مرتبطاً بعلة ثابتة . الا أنه من جهة أخرى أن ارتباط هذا المتحرك الثابت بحركة العالم ما تحت القمر ، يجعل من الأشياء تتحرك بشكل متغير ، فيحصل السكون والحركة والكون والفساد وما الى ذلك ، ربما لوجود المادة في هذا العالم باعتبارها منبع التكثر والفساد والتغير . لكن مع ذلك فانها بحسب ثبات حركة الأجرام الثابتة في العالم العلوي تكون الحركة في عالمنا متصلة لا تنقطع ، فهي على الدوام في حالة تغيّر ثابتة عليه لإتصال ودوام حركات الأجرام السماوية[٤٥] . فبذلك يكون الثبات في التغير في عالمنا مرتبطاً بثبات الحركة في العالم العلوي ، حيث أن هذه الأخيرة تلعب دور الوسيط بين الثابت للعلة الأولى وبين المتغير على الدوام في عالمنا المادي . فللمتحرك الثابت مزدوج في العلاقة ، فهو ثابت ومتغير من دون تناقض ، فحيث أنه متحرك فهو متغير ، وحيث أنه لا يتغير على حركته فهو ثابت ايضاً .

ومن الواضح أن هذا التفسير يشابه الطريقة التي حدد فيها الفيلسوف المسلم صدر المتألهين ، كيفية ارتباط القديم بالحادث والثابت بالمتغير ، وذلك استناداً الى نفس القاعدة الأرسطية التي اختصرها بعبارة «علة الثابت ثابتة ، وعلة المتغير متغيرة» . فقد اعتبر هذا الفيلسوف أن تغير الأعراض في عالمنا مرتبط بعلة مباشرة هي الحركة الجوهرية في المادة أو الطبيعة . فهذه الحركة كتغير هي علة التغير العرضي في العالم ، لإتساق العلاقة بين المتغيرين ، لكن من حيث ارتباط الحركة الجوهرية بالثابت العقلي القديم كعلة مباشرة لها ،

٤٤ ـ لاحظ : كتاب ما بعد الطبيعة ضمن رسائل ابن رشد ، ص ١٥٠ و١٥٣ ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن ، الطبعة الأولى ، ١٩٤٧م ـ ١٣٦٦هـ .

٤٥ ـ تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ، ج٢ ، ص١٢٠٥ .

يجعلها ثابتة على الحدوث والتغير والحركة أزلاً ، لإتساق العلاقة بين الثابتين .

ومن استدلالات أرسطو التي تقوم على اتساق علاقة الصفات بين الوجودات ، تلك التي تتعلق بارتباط الكثرة بالكثرة والوحدة بالوحدة . فهو يستدل على وحدة العالم بوحدة العلّة الأولى ، ذلك أنه يعتبر أنه لو كان العالم متكثراً ، لكانت العلة الأولى متكثرة ايضاً ، للإتساق بين الكثرة كمعلول والكثرة كعلة . لكن حيث ان الكثرة تكون بحسب الهيولى وليس بحسب الصورة ، بدلالة أن صورة الانسان واحدة وشاملة لأشخاص الناس ، فالتكثر فيهم من جهة الهيولى . لذلك فان العلة الأولى لما كانت ليست بذي هيولى ، لذا فهي واحدة بالفعل والصورة والعدد ، وبالتالي فان الجسم المتحرك عنها يجب أن تكون حركته متصلة ثابتة وواحدة بالعدد ، لإتساق الوحدة بالوحدة ، وبالنتيجة يكون العالم هو ايضاً واحداً استناداً الى نفس الاتساق .

كذلك حين ينقد أرسطو نظرية المثل الافلاطونية ، انما ينقدها من هذا المحور بالخصوص ، محور الاتساق والشبه في علاقة الصفة بين العلة والمعلول ، أي السنخية . فهو يصرح قائلاً : «يزعم افلاطون أن الأشياء صور المثل ، والمثل ثابتة لا تتغير ، والعالم بخلافها متغير متحرك ، فكيف يجوز اعتبار الأشياء المتغيرة صورة لمثل ثابتة؟»[٤٦] .

* * *

واذا انتقلنا الى الفترة التي تلت أرسطو ، سنجد انها أكثر اغراقاً وامعاناً في الأخذ بقانون «الأصل والشبه» او السنخية . فهي فترة لا تختلف جوهراً عما قبلها ، بل هي عبارة عن جمع لحظات ما قبلها ، لحظة طاليس وفيثاغورس وافلاطون وأرسطو . .

كان من أهم عصور هذه الفترة عصر القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد ، حيث تكونت وتبلورت المفاهيم الهرمسية والافلوطينية . وهي مفاهيم بعضها قريب من البعض الآخر ، حتى تجد في المحصلة انها تستقي من مصدر مشترك واحد ، فاضافة الى أن الناظر اليهما يجد وكأن أحدهما مشتق من الآخر ، فكذلك هو انهما مرتبطان معاً بالأصول المتمثلة بطاليس وأولاده من الفلاسفة والعرفاء ، وبالتالي كان من الضروري ان يصبح لهما عناية فائقة بمحور التوليد الفلسفي العرفاني المسمى بالسنخية .

---

٤٦ ـ عن : أعلام الفلسفة العربية ، ص٣٦٢ ، لكمال اليازجي وانطون غطاس كرم ، لجنة التأليف المدرسي ببيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٤م .

ففي الطريقة الافلوطينية نجد هناك نوعاً من التفكير المنطقي المنظم ازاء علاقة «الأصل والشبه» في الوجودات ، لكن مع بقاء حالة التردد في وضع مبدأ الوجود الأول بالقياس الى غيره من الوجودات المنبعثة عنه . فهناك خلاف بين افلوطين وبين نومينيوس الذي اوضحت الدراسات الحديثة انه كان مصدراً هاماً للجانب المعرفي عند الأول . فمع ان نومينيوس كان يضع الوجودات تحت هيمنة قانون «الأصل والشبه» ، الا أنه يستثني من ذلك مبدأ الوجود الأول ، فيعتبر ان علاقة هذا المبدأ بالعالم تتم من خلال العقل المنبعث عنه ، حيث يقوم بصنع هذا العالم في الوقت الذي يكون هو عينه[٤٧] ، الأمر الذي يعني وجود مشاكلة بين العالم وبين ذلك العقل ، من حيث ان هذا الأخير يمثل صورة الأول وتمامه وعلته ، كما توضحها الروح الفلسفية العامة . بينما يظل مبدأ الوجود الأول متعالياً ومجهولاً وكأنه لا علاقة له بالعالم .

على ان هذه الثغرة لا نجدها في تفكير افلوطين ، كمنطق يصل مداه غاية في التنظيم والاتساق ، ذلك انه لا يقبل ان يكون هناك أي شذوذ في قانون الشبه الوجودي . بل على العكس ، أنه يبسطه ويجعله سارياً ليلوح البداية والنهاية من الوجود من غير استثناء البتة . فهو يرد جميع الأشياء الى أصل واحد ، في الوقت الذي يعتبر هذا الأصل هو كل شيء على نحو أتم وأكمل . ولأول مرة نجد وضوحاً في التعبير عن حلول وحدة وجودية لا تقبل الإثنينية . فمن جهة ان افلوطين يعلن عن وجود علاقة الشبه بين العلة والمعلول من أعلى المراتب وحتى أدناها ، من مبدأ الوجود الأول وحتى الهيولى ، مصدر الفاقة والنقص والشر ، مما لم نعهده عند فيلسوف آخر قبله ، وذلك اعتماداً على قاعدة الامكان الأشرف التي سبق لأرسطو ان قال بها . فقد جاء في أثولوجيا قوله : «المعلول أبداً مناسب لعلته ، فكل علة قريبة من العلة الأولى ، فهي أقل تكثر وأكثر معلولات وأقوى وأعم لقربها من العلة القصوى»[٤٨] . وجاء في تسوعاته قوله ايضاً : ان «صفات المفعول كلها في الفاعل ، الا انها فيه بنوع أرفع وأعلى طبقة»[٤٩] . وشبيه بهذا ما جاء في الميمر الثاني من أثولوجيا ، إذ قال : ان «صفات المعلول أحرى ان تنسب الى العلة منها الى المعلول»[٥٠] .

---

٤٧ ـ عن : تكوين العقل العربي ، ص ١٧١ ، نفس المعطيات السابقة .

٤٨ ـ افلوطين عند العرب ، ص ٢٠٢ ، نصوص حققها وقدّم لها الدكتور عبد الرحمن بدوي ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٠٠م .

٤٩ ـ المصدر السابق ، ص ١٨٣ .

٥٠ ـ المصدر السابق ، ص ٢٠٢ .

واستناداً الى ما سبق يقيم افلوطين علاقة الشبه بين مراتب الوجودات ، فيعتبر أن كل ما في هذا العالم موجود في العالم العلوي ، لكنه هناك نقي محض غير مختلط بشيء غريب[٥١] . ثم أنه ينحى منحىً افلاطونياً مثالياً فيقرر «ان من وراء هذا العالم سماء وأرض وبحر وحيوان ونبات وناس سماويون . وكل ما في هذا العالم سماوي وليس هناك شيء أرضي البتة»[٥٢] . وأن «هذا العالم الحسي كله انما هو مثال وصنم لذلك العالم ، فان كان هذا العالم حيّاً فبالحري ان يكون ذلك العالم أتمّ تماماً وأكمل كمالاً لأنه هو المفيض على هذا العالم ، الحياة والقوة والكمال والدوام . فان كان هذا العالم تماماً في غاية التمام فلا محالة ان هناك الأشياء التي هيهنا ، الا انّها فيه بنوع أعلى وأشرف كما قلنا مراراً . فثم سماءٌ ذات حياة وفيها كواكبٌ مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء غير أنّها أنور وأكمل وليس بينهما افتراق ، كما ترى هيهنا وذلك انها ليست جسمانية ، وهناك أرض ذات سباخ لكنّها كلها عامرة وفيها الحيوانات كلها الطبيعية الأرضية التي هيهنا ، وفيها نبات مغروس في الحياة وفيها بحار وانها جارية جرياناً حيوانياً وفيها الحيوانات المائية كلها ، وهناك هواءٌ وفيه حيوانات هوائية حيّة شبيهة بذلك الهواء والأشياء التي هناك كلها حيّة وكيف لا تكون حيّة وهي في عالم الحياة المحض لا يشوبها الموت البتة ، وطبايع الحيوان التي هناك مثل طبايع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك أعلى وأشرف من هذه الطبيعة لأنها عقلية ليست حيوانية»[٥٣] .

ثم أنه يجسّد علاقة الشبه والسنخية باعطاء فكرة «الانسان» مراتب وجودية متعددة . فمن جهة يقول : «ان في العقل الأول جميع الأشياء ، وذلك لأن الفاعل أولُ فعل فعلَه ـ وهو العقل ـ فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الأشياء التي تلائم تلكَ الصورة . وذلك أنه أبدع الانسان العقلي وفيه جميع صفاته الملائمة له معاً . .»[٥٤] . فهو يؤكد على وجود طبقات متسانخة ومتكاملة من «الانسان» بعضها أشرف من البعض الآخر ، فهناك انسان طبيعي وهو عبارة عن مثال وصنم للانسان النفساني الأشرف منه ، وهذا يعتبر مثالاً وصنماً للانسان العقلي ، كما ان هذا يعد مثالاً للذات الحقة ، إذ هي عبارة عن انسان إلهي[٥٥] .

---

٥١ ـ المصدر السابق ، ص١٦٣ .

٥٢ - المصدر السابق ص ١٣٩ .

٥٣ ـ الشواهد الربوبية لصدر المتألهين ، ص١٧٣ ، مقدمة وتصحيح وتعليق السيد جلال الدين اشتياني ، مركز نشر دانشگاهي ، الطبعة الثانية .

٥٤ ـ افلوطين عند العرب ، ص١٣٩ .

٥٥ ـ لاحظ : افلوطين عند العرب ، ص١٤٦ ، وعرشية لصدر المتألهين الشيرازي ، ص٢٤٠ ، وشرح أصول الكافي ، كتاب التوحيد ، باب النهي عن الجسمية ، لصدر المتألهين الشيرازي .

وهو لا يكتفي برسم المسانخة بين الأصنام الدنيوية وأربابها من المثل الافلاطونية التي اطلق عليها الاشراقيون «أرباب الأنواع» ، بل يجعل هناك مسانخة بين كل ذلك وبين ربها الأعلى (رب الأرباب) . فاذا كان العقل فيه كل شيء «لأن فيه جميع صفات الأشياء وليس فيه صفة الا وهي تفعل شيئاً مما يليق بها ، وذلك انه ليس في العقل شيء إلا وهو مطابق لكون شيء آخر»[٥٦] . . فاذا كان العقل هكذا عند افلوطين ، فان من الطبيعي ان يكون مبدأ الوجود الأول أولى وأحق بذلك ، فـ«الواحد كل شيء ، وليس أحد الأشياء ، انه علة كل شيء ، وليس كلها ، على أنه كل شيء ، لأنها كلها تصدر عنه وتعود اليه» ، أو أن «المبدع الأول الحق ليس شيئاً وهو جميع الأشياء ، وليس الأشياء كلها ، لأن الأشياء منه»[٥٧] .

ويزيد افلوطين على ذلك فيعتبر أن أي شيء فيه كل شيء ، فالكل في الكل ، والكل في الواحد ، والواحد منها هو الكل ، وان كان يظهر ما هو الغالب في الشيء على سائر الأشياء . فقد جاء في أثولوجيا قوله : « . . الأشياء التي في العالم الأعلى كلها ضياء لأنها في الضوء الأعلى ، وكذلك كل واحد منها يرى الأشياء في ذات صاحبه فصار لذلك كلها في كلها ، وصار الكل في الكل ، والكل في الواحد ، والواحد منها هو الكل ، والنور الذي يسنح عليها لا نهاية له ، فلذلك صار كل واحد منها عظيماً ، وذلك أن الكبير منها عظيم والصغير عظيم ، وذلك ان الشمس التي هناك هي جميع الكواكب ، وكل كوكب منها شمس ايضاً ، غير أن منها ما يغلب الكوكب فيسمى شمساً ، ومنها ما يغلب عليه الكوكب فيسمى كوكباً ، وقد يرى كل واحد منها في صاحبه ، ويرى كلها في واحد ، والواحد يرى في كلها . .»[٥٨] .

ولعل من المفيد أن نورد مثالاً نموذجياً لطبيعة التفاوت في ظاهرة الفيض والسنخية بين الوجودات عند افلوطين . فقد صوّر ذلك بانبثاق نور الشمس ، فكما يحمل النور خصائص الشمس ، كذلك يحمل العالم خصائص مبدأ الوجود الأول ، «وكما أن النور كلما ابتعد تضاءلت فيه هذه الخصائص ، كذلك هي حال الكون ، تضعف خصائصه الإلهية تباعاً بابتعاده عن مصدره ، وما تزال تضعف وتندر حتى تكاد تنعدم في أسفل الكون المادي . لذلك قال ـ افلوطين ـ أن المادة المحسوسة ذات وجود سلبي لانعدام الكمالات الإلهية فيها ،

---

٥٦ ـ افلوطين عند العرب ، ص٩٦ ـ ٩٧ ، وكذا ص١٣٤ .

٥٧ ـ افلوطين عند العرب ، ص١٩٦ ، كما لاحظ ايضاً : الملل والنحل ، ص١٩١ ، ونشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج١ ، ص١٨٦ ، وأصول الفلسفة العربية ، ص٩٤ .

٥٨ ـ افلوطين عند العرب ، ص١٥٤ .

واعتبرها سبب الشرور ومصدر النقص»[٥٩] .

ومع ذلك فان افلوطين لا ينكر تحقق السنخية والمناسبة بين الهيولى وبين مبدأ الوجود الأول ، فهو يعلل سبب كون الهيولى الأولى ساكنة غير متحركة ولا منتظمة الى اعتبارها صادرة عن العلة الأولى للمناسبة بينهما أو السنخية[٦٠] . وبهذا الاعتبار تكون الهيولى لدى افلوطين حادثة وليست اجنبية ومستقلة عن المبدأ الأول كما كانت لدى أرسطو .

وعلى العموم ان افلوطين كأرسطو لم يترك مشكلة العلاقة بين عالم التجدد والحركة وعالم الثبات والديمومة ، فقد تناول علاج هذه المشكلة من نفس المنطلق الذي شيّد فيه رؤيته للوجود ، ذلك أنه يقر بوجود حركة وسكون حتى في العالم العلوي ، واعتبر الحركة هناك نقية محضة ، فهي لا تبدأ من شيء لتنتهي الى شيء آخر ، كما انها ليست غير المتحرك ، بل هي ذاتـــه . وكذلك السكون فانه نقي محض ، فهو ليس مختلطاً بالحركة ولا أنه أثر لهـــا[٦١] .

وهذا التحليل الذي يجعل للحركة نوعاً من الثبات والسكون ، كما ويجعل للسكون نوعاً من الحركة يتوضح مراده بقول افلوطين في أثولوجياه : «ان الله خلق العقل وبذر فيه جميع الأشياء ، فلذلك هو ساكن ثابت لا يتحرك ، لأن جميع ما يتكمّل به هو فيه وعنده . والحركة انما تكون لشيء خارج وبالحركة يحصل ، وهذا صفة النفس ، فالنفس تتحرك الى شيء ساكن غير متحرك ، وهو العقل ، وانما له حركة أشبه شيء بالسكون عندما يروم علم علته الأولى ، وحينئذ يتحرك حركة مستوية وهي حركة بنوع سكون ، لأنها ثابتة بحال واحد ، ولذلك هو أخضع الخلائق وأشدها اعظاماً له واجلالاً . وحركة العقل ليست استحالة وانفعالاً ولا نُقْلة وزوْلاً ، فان تلك الحركات من غير الى غير ، وحركة العقل منه واليه ، فلذلك كانت حركته بنوع سكون ، وسكونه بنوع حركة»[٦٢أ] .

هذه هي مقولة الحركة في العقل لدى افلوطين ، وقد فسّرها صدر المتألهين بأنها تعني «الصدور» . فبحسب الكيف كالوجوب والامكان والوجود والماهية ، حيث الصادر من جهة الوجوب والوجود غير الصادر من جهة الامكان والماهية . أما بحسب الكم فكدرجات القرب والبعد عن مبدأ الوجود الأول[٦٢ب] . بل يمكن القول بأن مفاد الحركة في العقل ليس بمعنى

---

٥٩ ـ اعلام الفلسفة العربية ، ص٣٧٦ ـ ٣٧٧ .

٦٠ ـ افلوطين عند العرب ، ص٢٠٢ .

٦١ ـ افلوطين عند العرب ، ص١٥٤ .

٦٢أ ـ المصدر السابق ، ص٢٠٩ .

٦٢ ب ـ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة (المعروف بالأسفار الأربعة) لصدر المتألهين ، ج٣ ، ص ٣٤١ ـ ١٤٢ ، دار احياء التراث العربي ببيروت ، الطبعة الثانية .

الصـــــدور الدال على النـــــزول فـحســـــب ، بل كـذلك بمعنى الرجـوع الدال على الصـعـود ، والنص الـذي نقلناه عن أثولـوجيـا افلوطين له اشـارة الى هذا النحـو من الحـركـة الرجوعـــية .

ومع هذا فان تفسير الحركة في العقل على ذلك الشكل لا يتسق كلياً مع حركة العالم السفلي طبقاً للسنخية وقانون الشبه ، ما لم تكن حركات هذا العالم وتجدداته نسبية ومجازية محضة . وبالتالي ليس هناك من تفسير جذري متسق الا بالقول أن الأشياء تكون حاضرة حضوراً وجودياً أمام المبدأ الأول وبكل ما تحمله من كيان ، أزلاً وأبداً .

وفعلاً ان افلوطين يعتبر الممكنات حاضرة كلها عند جناب المبدأ الأول بدون زوال ، وهو لا ينافي ما يحدث من زوال وغيبة في بعض أوعية الوجود[٦٣] . وبلا شك أن هذا الاعتقاد يفضي الى القول بأزلية الأشياء واعتبارية الحركة والتجدد ، وهو منطق أوفق ما يكون اعتباراً واتساقاً مع السنخية . فجميع الأشياء تصبح في حقيقتها أزلية ، وإن كانت تبدو لنا حادثة وزائلة لضيق بعض أوعية الوجود . وبذلك تعتبر طريقة افلوطين حلاً لمشكلة علاقة الحادث بالقديم ، وكذلك مشكلة علاقة الثابت بالمتغير .

على أن جميع ما ذكره هذا الفيلسوف يعد صورة متكاملة ومتناسقة تظهر تفاصيلها وتشعباتها لدى الفلاسفة المتأخرين من المسلمين ، لا سيما صدر المتألهين الشيرازي . فقد جمع افلوطين ثقافة كل من سبقه من الفلاسفة ، كما أنه يكاد أن يكون قد قدّم للمتأخرين كل ما انتجوه من معرفة .

أما الهرمسية فهي لا تختلف جذراً عن الافلوطينية ، وربما تكون أقرب الى رؤية نومانيوس منه الى افلوطين ، ذلك أنها وإن جعلت من قانون الشبه والمشاكلة يسود جميع الموجودات ، إلا انها اعتبرت مبدأ الوجود الأول لا يقبل الوصف ولا يُعرف إلا بالسلب والتنزيه ، وذلك لأنه ليس له علاقة مباشرة بالعالم ، فهذه العلاقة تتم من خلال العقل المنبعث عنه والمسمى بالإله الصانع أو (الله) . فهذا الإله هو الذي يتولى صنع كل شيء ، وكل ما يصنعه فهو شبيه به ، فهو بالتالي يكون عبارة عن كل الأشياء ، لكن بمستوى النقاء المحض الذي يخلو من الشوائب . على أنّا نجد في النصوص الهرمسية تلويحات الى وحدة الوجود والشهود والاتحاد والحلول أو سلاسل الصعود والنزول ، فالصعود له دلالة على الاتحاد ،

٦٣ ـ الأسفار ، ج ١ ، ص١٢٨ ـ ١٩ .

مثلما أن النزول له دلالته على الحلول[٦٤] . وأهم ما في الأدبيات الهرمسية هي الكشف عن سلسلة الصعود والنزول ، فهي تلخص فكرة دورية بداية تكوين الخلق وعودته طبقاً لقانون الشبه والسنخية . ففي هذه الأدبيات هناك كشف عن علة الخلق أو النزول ، ففيها أن الله انما خلق الكون ليُعرف ، وكما يقول نص هرمسي : «مقدس هو الله الذي يريد أن يعرف . .»[٦٥] ، وهو الذي على شاكلته الحديث القدسي الشهير «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعرف ، فخلقت الخلق لكي أُعرف» . والله إنما أحب معرفة خلقه له ، لحبه لنفسه ، بما يرى الأشياء معبرة عن ذاته ، فهي مرآة له ، وذلك لعلاقة الشبه بينهما . كما أن معرفة الخلق له تتحقق لوجود هذه العلاقة من الشبه ، حيث ينظر الخلق الى ما في ذاته من صفات إلهية ، إذ أن الله لم يشأ أن يخلق الخلق إلا على صورته . هكذا جاء في بعض النصوص الهرمسية تعبيراً عن هيمنة قانون الأصل والشبه في تفسير عملية النزول والصعود للوجودات . ففي نص فيه خطاب موجّه لله تعالى : «تقدستَ يا من تستنسخ الطبيعة كلها صورته . تقدستَ يا من لم تستطع الطبيعة حمل كل صورته» . وفي نص آخر يقول : «ثم أن العقل ، أب الكائنات والذي هو حياة ونور ، أنجب انساناً شبيهاً به ، فأعجب الأب بابنه لأن الابن كان جميلاً على صورة أبيه ، وفي الحقيقة فانما أحبَّ الله صورته هو في ابنه ، وسخّر له جميع مخلوقاته» .

---

٦٤ ـ ففي نص هرمسي يقول : «أن كل ما هو موجود ، بما في ذلك العالم ككل والوجود الكلي ، يشتمل في نفسه على الله على هيئة أفكار ومعان . فاذا لم تجعل نفسك مساوياً لله فانك لن تستطيع معرفته لأن الشبيه لا يعرفه إلا شبيهه : لتجعل نفسك كبيراً عظيماً الى الدرجة التي لا تقاس ، ولتقم بقفزة تجتاز بك كل الحدود الجسمانية ، ولترتفع بنفسك فوق كل زمان ، ولتكن السرمد فحينئذ ستعرف الله . قل في نفسك : لا شيء يستحيل عليّ . اعتبر نفسك خالداً وقادراً على معرفة كل شيء ، كل فن وعلم وطبيعة كل كائن حي . ارتفع بنفسك فوق كل علو وغُصْ بها في أعمق الأعماق ، واجمع في نفسك الاحساسات التي تحس بها جميع المخلوقات ، احساسات النار والماء واليابس والرطب ، وتخيل نفسك موجوداً في نفس الآن بكل مكان ، فوق الأرض ، في البحر ، في الماء . تخيل نفسك غير مولود بعد ، تصور انك ما زلت في بطن أمك تخيل نفسك شاباً ، شيخاً ، ميتاً ، حياً بعد الموت . فاذا أحاط فكرك دفعة واحدة بكل هذه الأشياء ، بالأزمنة والأمكنة والجواهر والكيفيات والكميات ، فانك تستطيع ان تعرف الله . أما اذا تركت نفسك مسجونة في بدنك ، أما اذا وضعت من قدرها وقلت : ليس لدي فكر ، ليست لدي أي قوة ، أنا خائف من البحر ، أنا لا أستطيع الصعود الى السماء ، أنا لا أعرف ما كنت ولا ما سأكون ، فما الحاجة بك الى الله؟ ذلك لأنه لا يمكنك ادراك أية واحدة من الأشياء الجميلة والحسنة ما دمت تُعزُّ بَدَنَكَ ، ما دمت غير متشبع بالفضيلة . وفي الواقع فان الجهل بالله هو الرذيلة الكبرى . وبالعكس فان يكون الانسان قادراً على المعرفة وان تكون له ارادة في ان يعرف ، وأمل في ان يعلم ، فذلك هو الطريق المستقيم الذي يؤدي بك الى الخير الأسمى (= الله) . وخلال سلوكك هذه الطريق فانه هو الذي سيأتي اليك (= الله) سيتصل بك ويمثل أمام ناظريك حتى في الوقت والمكان اللذين لا تكون تنتظره فيهما : مستيقظاً كنت أو نائماً ، مسافراً على البحر او على البر ، في الليل او في النهار ، متكلماً كنت او صامتاً ، لأنه لا يوجد شيء ليس هو اياه» . (عن : تكوين العقل العربي ، ص١٧٩) .

٦٥ ـ نستند الى ما نطرحه عن الرؤية الهرمسية هنا على ترجمة الدكتور محمد عابد الجابري لنص هرمسي طويل على شكل رؤيا تأملية ، وذلك في : بنية العقل العربي ، ص٢٦٣ ـ ٢٦٨ ، نفس المعطيات السابقة .

وواضح أن هناك حديثاً اسلامياً شهيراً على شاكلة هذا النص ، وهو يقول : «خلق الله آدم على صورته» ، بل قد سبق لوجود هذا المعنى في سفر التكوين ، وكذلك جاء في الانجيل أن الله قال : «نعمل الانسان على صورتنا»[٦٦] .

على أن قصة النزول والصعود لم تنته بعد . فاذا كان الله قد أحب ابنه (الانسان) حباً لنفسه لا لغيره ، طبقاً لعلاقة الشبه ، فان هذا الأمر قد تسرب الى الابن ذاته ، فهو أيضاً قد عشق الطبيعة حينما رأى صورته فيها لنفس العلاقة من الشبه ، وهي ايضاً في المقابل قد ابتسمت له حباً وعشقاً حيث رأت فيه صورة الله التي يحملها ، والتي هي مستنسخة فيها بدرجة أضعف مما في الابن ، فكان ذلك سبباً في نزول الانسان الى الطبيعة ، فاعتبر هذا بحقه خطيئة كان سببه ذلك العشق ، عشق العقل للطبيعة واتحاده بها .

وهذا العشق رغم انه سبب للنزول والحلول أو الخطيئة ، فهو في نفس الوقت يعدّ سبباً للصعود والاتحاد من جديد ، فالانسان لكي يعرج ويتحد لا بد أن يعود ليحب المعرفة ، وبالخصوص لا بد أن يلجأ الى معرفة النفس ، حيث بمعرفتها يتم معرفة الله ، مثلما جاء في الحديث الاسلامي الشهير «من عرف نفسه فقد عرف ربه» . لكن النفس في الرؤية الهرمسية هي بمثابة الجزء من الإله ، فهي الابن أو الانسان الذي تعرض الى محنة العشق فنزل ، وبالتالي كان عليه أن يرحل من جديد ليتحد أخيراً بالله فتحصل له السعادة التامة ، وفاقاً مع منطق علاقة الشبه .

٦٦ ـ لاحظ : كتاب يمكنكم أن تحيوا الى الأبد في الفردوس على الأرض ، ص٥٩ .

١. ما الذي انتقل من ثقافة الاغريق الى الثقافة الاسلامية؟

يمكن القول ان ما تم نقله داخل الثقافة الاسلامية لم يكن مجرد رؤى ومضامين فكرية بقدر ما كان يعبر عن نظام وجودي حتمي له طريقته الخاصة في التفكير ، يحدده أساساً داينمو التفكير الوجودي المتمثل بقانون «الأصل والشبه» . واذا ما كانت عملية النقل قد تمت بالحفاظ على هذا الداينمو كأساس ، فان اليه يمكن عدّ كون ما يسمى بالفلسفة الاسلامية والعرفان الاسلامي النظري عبارة عن «عقل مفصل» للعقل المجمل الذي سبقه في الثقافة اليونانية . فمع أن هناك العديد من القضايا التي واجهتها «الفلسفة الاسلامية» لأول مرة والتي لا يمكن ارجاعها بسهولة الى فلسفة الاغريق والرومان ، الا أن تحديدها من زاوية منهجية على ضوء داينمو التفكير أو الأصل الفعّال يجعل من النسق الفلسفي داخل الثقافة الاسلامية معبراً عن «العقل المفصل» لذلك الأصل المؤسس لعملية الانتاج المعرفي .

هكذا كان هو الحال مع قضايا النبوة والنص الديني وتأسيس المدينة الفاضلة وتفاصيل الجنة والنار وغيرها . ونفس الشيء يصدق على ما جرى للعرفان النظري داخل الثقافة الاسلامية .

وهذا يعني ان ما تم نقله داخل الثقافة الاسلامية هو عبارة عن نقل جميع ما انتجه الفلاسفة اليونان والرومان الذين مركزوا تفكيرهم على قانون الشبه ، منذ آدم الفلاسفة طاليس وحتى افلوطين والهرمسية . لكن بحكم ما استفاده المتأخرون من جمع وتنظيم لآراء المتقدمين ، فضلاً عما أفاضته قريحتهم الخاصة ، فان كل ذلك قد جعل تأثيرهم يُمسي تأثيراً حاسماً وعميقاً داخل الثقافة الاسلامية . فقد خلّفت كل من الهرمسية والافلاطونية المحدثة ـ

كما في كتاب أثولوجيا افلوطين وكتاب الايضاح في الخير المحض لـ (ابرقلس) ـ بصمات قوية وكبيرة على الفكر الاسلامي ، خاصة وان المدرسة الافلوطينية كانت تتمتع بجاذبية خاصة وهي أنها قد جمعت ونظمت كافة الخيوط الفلسفية التي سبقتها ، فشكلت منها صورة مقننة قائمة على أصل مشترك من التفكير قد بلغ أقصاه في الكشف عن سر الوجود وحقيقته .

وقد أصبح من المعروف ان الثقافة العربية والاسلامية تأثرت بالعديد من المدارس الفلسفية المنتشرة في الشرق قبل ظهور الاسلام وبعده . كما هو الحال في مراكز الاسكندرية وحران وانطاكيا والرها ونصيبين والحيرة وجنديسابور وغيرها من المدارس الأخرى . وقد أعطى الكثير من المؤرخين والمفكرين المستشرقين والمسلمين لمركز حران دوراً عظيماً على الفكر الاسلامي ، ربما لا ينافسه دور أي مركز آخر . وهناك من ظن بأن من أوائل الباحثين المعاصرين الذي عرفوا الصلة بين الحرانيين وبين الفلاسفة العرب هو الدكتور جبور عبد النور ، وذلك في بحث له في مجلة (الكتاب) المصرية عام ١٩٤٦ ، حيث اعتبر أن الفلاسفة العرب قد قبسوا من مدرسة الصابئة القسم الأعظم من مذهبهم في ما وراء الطبيعة ، فضلاً عن العلوم الأخرى كالفلك والهندسة وغيرهما[٦٧] ، مما اقتبسوها عن البابليين والكلدانيين . ذلك أن حران هي المركز الوحيد الذي ظل بعيداً لم يتنصر بالديانة المسيحية . وبعد ظهور الاسلام ـ وبالتحديد منذ خلافة المأمون ـ أطلق الحرانيون على أنفسهم اسم (الصابئة) واختاروه غطاءً دينياً يحفظ لهم وجودهم داخل الحضارة الاسلامية ، كما ينص على ذلك ابن النديم في فهرسته .

ومع أن هناك من يعتبر مدينة حران لم تكن مركزاً فكرياً قبل زمن المتوكل اعتماداً على المسعودي الذي حدد انتقال العلم الى حران في زمن هذا الخليفة العباسي واستمر فيها لمدة أربعين سنة[٦٨] ، لكن بعضاً آخر يرى أن هذه المدينة كانت منذ ذلك الزمن مفتوحة على الفكر المشائي ، وذلك حين انتقل اليها مجلس التعليم خلال رحلة هذا المجلس المشهورة من الاسكندرية الى بغداد ، أما قبل هذه الفترة فانها كانت تمثل مركزاً فكرياً يونانياً غير مشائي ،

٦٧ ـ المدخل الى الفكر الفلسفي عند العرب لجعفر آل ياسين ، ص٤٣ ، الموسوعة الصغيرة (٢٤) ، وزارة الثقافة والفنون ، بغداد ، ١٩٧٨م .

٦٨ ـ لاحظ : دراسات في تطور الحركة الفكرية في صدر الاسلام للدكتور صالح أحمد العلي ، ص١٢٦ ، مؤسسة الرسالة ببيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م .

حيث أنها مطبوعة بالفيثاغورسية والافلاطونية . إذ انتقلت الفلسفة اليونانية الى حران وغيرها من المراكز الموجودة في شمال سوريا والعراق وفارس مع فتوحات الاسكندر المقدوني واستمرت متواصلة حتى بعد ظهور الاسلام[٦٩] .

لقد صُورت فلسفة حران كـ «قنطرة» كان فلاسفة الاسلام في المشرق يقرأون من خلالها الفلسفة الأرسطية ، فتأثيرهم على الفكر الاسلامي تم من خلال نقلهم للعلوم الفلسفية التي ترجموها الى العربية وقاموا بتدريسها ، وبذلك استطاعوا أن يمرروا من خلالها مفاهيمهم الهرمسية الخاصة[٧٠] .

لكن مهما كان تأثير مدرسة الاسكندرية على حران ـ إذ ان مجلس التعليم لم ينتقل الى بغداد مباشرة الا بعد ان تحول الى أنطاكيا ثم الى حران ـ فان طبيعة التفكير لدى هذا المركز وغيره من المراكز الأخرى لم يختلف جوهراً . فهي قائمة جميعاً على أصل مشترك من داينمو التفكير الوجودي . ومع ما يلاحظ من تقديس الحرانيين للكواكب وعبادتها ، طبقاً لديانة المدينة أو تبعاً لفكرها الفلسفي ، فان ذلك لم يشكل حائلاً بينها وبين سائر المدارس الأخرى التي تنصّرت ، كالمدارس السريانية مثل الرها وانطاكيا والنصيبين وغيرها . ذلك أن جميع هذه المراكز تتجوهر بأصل مشترك واحد للانتاج المعرفي ، وهو الأصل الذي كان له الدور الحاسم في أن يجعل ظاهرة تقديس الكواكب وعبادتها مشروعة تماماً ، إن لم نقل انها لازمة بالفعل الى درجة يمكن القول أن هذه القضية لم يتخلّ عنها أكثر الفلاسفة المسلمين «رشداً» كابن رشد ، ولا حتى أكبر الفلاسفة اليونانيين «عقلاً» كأرسطو ، على ما سيتضح لنا فيما بعد .

٦٩ ـ نحن والتراث ، ص ١٣٢ .

٧٠ ـ المصدر السابق ، ص ١٣١ و١٣٧ .

٢ـ تاريخ وتطور الثقافة الوجودية في الحضارة الاسلامية

يبدو أن أول الفرق الاسلامية التي تأثرت بداينمو التفكير الوجودي هي فرقة الكيسانية . فطائفة من هذه الفرقة لم يكفها أن تجعل نفسها تتخذ طابعاً غنوصياً للمعرفة ، بل زادت على ذلك أن مدت يدها في بحر هيولى «الشبه» ، على قرب من منابع هذا البحر العميق . لكن هنا ومع هذه الطائفة بالخصوص نجد لأول مرة يمدد ذلك البحر ويساق ـ اجمالاً ـ الى جزر الوحي والشريعة بعد أن كان منحصراً في بحار الكون والوجود .

إذ جاء في الملل والنحل للشهرستاني أن أتباع أبي هاشم اعتقدوا بأن محمد بن الحنفية قد أفضى الى ابنه (ابي هاشم) أسرار العلوم واطلعه على مناهج تطبيق الآفاق على النفس ، وتقدير التنزيل على التأويل ، وتصوير الظاهر على الباطن ، فقالوا : «إن لكل ظاهر باطناً ، ولكل شخص روحاً ، ولكل تنزيل تأويلاً ، ولكل مثال في هذا العالم حقيقة في ذلك العالم . والمنتشر في الآفاق من الحكم والأسرار يجتمع في الشخص الانساني . .»[٧١] .

الأصل المولد والتوظيف الباطني عند الاسماعيلية

على إنّا لا نجد في الكيسانية ـ حسب ما ينقل عنها ـ وضوحاً كافياً ومفصلاً لتأسيس معارفها على داينمو التفكير الوجودي بشكل منظم ومنظّر . وعليه يمكن اعتبار أن أول امتداد حقيقي للثقافة اليونانية يتمثل بالاسماعيلية . فهي من أقدم المذاهب الاسلامية التي استعانت بالباطن كأساس منتج ومدرك للمعرفة الوجودية والدينية ، إذ بنَتْ معارفها ووظفتها لأغراض دينية وسياسية انطلاقاً من داينمو التفكير الوجودي كأصل فعال للفهم والانتاج المعرفي .

وأقدم شخصية نجدها قد وظّفت الباطن طبقاً لهذا الداينمو من التفكير هي شخصية جابر بن حيان الكوفي المتوفي سنة ١٩٠هـ . فأهم ما عرف به هذا الفليسوف الباطني هو استعانته بالحروف والأسماء والأعداد في الكشف عن المماثلات الوجودية ومعرفة حقائق الأشياء وطبائعها[٧٢] ، معتمداً في ذلك على قانون الشبه بين الوجودات . فهو استناداً الى

٧١ـ الملل والنحل ، ص٦٤ .

٧٢ـ لاحظ : جابر بن حيان لزكي نجيب محمود ، ص١١٩ ـ ١٣٩ ، مكتبة مصر .

قاعدة «الامكان الأشرف» اعتبر أن المؤثر إنما تكون آثاره شبيهة به لأنها أمثال خواصه على الوجه الأحسن لاختلاف الفاعل والقابل في الفضيلة والنقص[٧٣] . وهو على شاكلة انكساغورس والافلوطينية يقول : «ليس في العالم شيء إلا وهو فيه جميع الأشياء»[٧٤] . . «ان في الأشياء كلها وجوداً للأشياء كلها» . فيربط ذلك بالكيمياء باعتباره عالماً متضلعاً ومبدعاً فيها ويضيف قائلاً : «لكن على وجوه من الاستخراج ، فان النار في الحجر كامنة ولا تظهر ، وهي له بالقوة ، فاذا زُند وأُورى ظهرت»[٧٥] . وهذا الربط لا يختلف عما سبق أن وجدناه لدى افلوطين من نصوص ، كما لا يختلف عن نص هرمسي مؤسس هو الآخر على قانون الشبه كالآتي : «ما من طبيعة إلا وهي مجذوبة بطبيعة أخرى ، وما من طبيعة إلا وهي مقهورة لطبيعة أخرى ، وما من طبيعة إلا وهي تهيمن على طبيعة أخرى»[٧٦] .

تلك هي فكرة الكيمياء القديمة في تحويل الأشياء بعضها الى البعض الآخر ، وهي مبرر البحث عن طرق تحويل المعادن الخسيسة الى الذهب والجواهر الثمينة ، استناداً الى قانون «الأصل والشبه» .

كما واستناداً الى ذلك القانون نجد ولأول مرة في تاريخ الفكر الفلسفي الاسلامي الاعلان عن اعتبار الانسان نسخة مختصرة ونموذجاً مضاهياً للعالم ، حيث يكون الانسان عبارة عن «عالم صغير» ، والعالم عبارة عن «انسان كبير» ، فكلاهما له نفس وروح[٧٧] .

أما رجال الاسماعيلية التابعون فهم لا يختلفون عن الأصول العلمية التي رسمها لهم جابر ومن على شاكلته . ذلك أنهم أيضاً مصرحون بعلاقة الشبه والتماثل بين عوالم الوجود ومراتبه ، بل ويضيفون على ذلك علاقة التماثل بين تلك العوالم وبين الاعتبارات الذهنية والأمور الدينية .

ولأول مرة نجد اخوان الصفا ـ وهم من الاسماعيلية ـ يعولون على مدار «الشبه» كأصل يمنع الناس من الاختلاف في الوصول الى الحقيقة كما هي . فاعتبروا ان هناك أصلاً واحداً وقياساً واحداً لحل الاختلافات جميعاً والوصول الى الحقيقة ، ألا وهو «صورة

٧٣ ـ مختار رسائل جابر بن حيان ، ص٥٤٤ ، نفس المعطيات السابقة .

٧٤ ـ ملهم الكيمياء ، ص١١٧ ، عن : فلاسفة الشيعة لعبد الله نعمة ، ص٢٢٨ .

٧٥ ـ مختار رسائل جابر بن حيان ، ص٦ .

٧٦ ـ تكوين العقل العربي ، ص١٨٢ و١٩٥ .

٧٧ ـ جابر بن حيان ، ص١٤٥ ـ ١٤٦ ، وايضاً : مختار رسائل جابر بن حيان ، كتاب اخراج ما في القوة الى الفعل ، ص٥٠ ـ ٥١

الانسان» ، أي تشبيه العالم بالانسان ، فيقاس كل شيء في العالم على ما موجود في الانسان ذاته ، فهو عندهم عبارة عن نسخة مختصرة ونموذجاً مضاهياً للعالم ، لذا اطلقوا عليه بالعالم الصغير في قبال العالم الكبير المشار اليه بلفظة «الانسان الكبير» حيث كلاهما له نفس وروح مطيعة لربها[٧٨] .

ولا شك أن تأسيس عملية النظر وتوحيد الرأي استناداً الى «صورة الانسان» كان مرده حقيقة الى قانون الشبه والتماثل بين الوجودات ، هذا القانون الذي يحلّق به الاسماعيلية طولاً وعرضاً ليحيط بكافة مراتب الوجود ، مع الوقوع في حالة التردد بخصوص مبدأ الوجود الأول . فأغلبهم يأتم بطاليس ومن على شاكلته دون افلوطين ، كما هو الحال مع رجال الاسماعيلية القدماء الذين يعتبرون المبدأ الأول لا يقبل الوصف اطلاقاً ، ويجعلونه أساس ظهور سلسلة عوالم الوجود ، حيث أبدع بالأمر العقل الأول الموصوف بالتام بالفعل ، ثم بتوسطه أبدع النفس التالي الذي هو غير تام ، وهكذا يتسلسل الوجود[٧٩] .

كذلك الأمر تقريباً عند بعض الاسماعيليين كالكرماني ، إذ يقرر أن المبدأ الأول هو عبارة عن مجرد هوية لا يقبل الوصف ولا يعبر عنه الا بالسلب ، ثم يأتي بعده مرتبة العقل الأول الذي يسطع منه نور نتيجة اغتباطه بذاته ، فيخرج عنه المنبعث الأول الذي هو العقل الثاني المسمى بالقلم . والى العقل الأول يعود وجود كل ما سواه ، فهو الفاعل الذي لا يحتاج في فعله الى غير ذاته ، والمحرك لكل ما هو متحرك ، وهو في حدود ذاته عبارة عن عقل وعاقل ومعقول بلا فرق[٨٠] .

لكن الأمر مع اخوان الصفا يبدو أنه مغاير ، إذ يأتمون بدرجة ما بأفلوطين دون طاليس واتباعه ، ذلك أنهم ـ على ما يبدو ـ يوافقون على تمديد حكم الشبه حتى بالنسبة الى مبدأ الوجود الأول ، فيجعلون من العقل الذي هو أول فعل المبدأ الأول عبارة عن مثاله ، باعتباره معلولاً له[٨١] . ثم من هذا العقل الذي فيه صور جميع الأشياء تستمر سلسلة الابداع بالافاضة من جوهر الى آخر[٨٢] .

---

٧٨ ـ الرسالة الرابعة والثلاثون من رسائل اخوان الصفا ، ج ٣ ، ص٢١٢ ـ ٢١٤ ، وج٤ ، ص٩ وما بعدها .

٧٩ ـ الملل والنحل ، ص٨٢ .

٨٠ ـ انظر : راحة العقل للكرماني ، ص١٠٩ ، تحقيق وتقديم محمد كامل حسين ومحمد مصطفى حلمي ، دار الفكر العربي في القاهرة . كذلك رسالة الكرماني : اسبوع دور الستر ، ضمن أربع رسائل اسماعيلية ، ص٦٢ وما بعدها .

٨١ ـ رسائل اخوان الصفا ، ج٤ ، ص٢٠٦ ـ ٢٠٧ ، نفس المعطيات السابقة .

٨٢ ـ المصدر السابق ، ج٣ ، ص١٨٧ .

ولعل أهم ما لدى الاسماعيلية هو أنها قد كرست جهداً كبيراً في توظيف قانون الشبه لاظهار ما تعتقده من تماثلات بين نواحي الوجود والشريعة والعدد . وفكرة العدد قد أخذها الاسماعيليون عن مدرسة فيثاغورس ووظفوها في مختلف نواحي الوجود والشريعة . وأول الآثار التي أظهرت هذا الاهتمام هي آثار جابر بن حيان ، إذ كان شديد الاهتمام بفكرة العدد ، فضلاً عن الحروف والأسماء . ثم تغلغل هذا الاتجاه وتعمق أكثر فأكثر ، فوصل الى ما عليه اخوان الصفا ، إذ كانت رحى مماثلاتهم تدور في أغلبها على كل من الأعداد (٤ ، ٧ ، ١٢) . فأصل العدد عندهم هو من الواحد الى الأربعة ، وسائر الأعداد الأخرى تنشأ وتتركب منها .

فمن المماثلات الخاصة بالعدد (٤) هو انهم عدّوا مراتب فوق الطبيعة أربع ، أولها المبدأ الأول ثم دونه العقل الكلي الفعال ، ثم دون ذلك النفس الكلية ، وأخيراً الهيولى الأولى . أما عناصر الطبيعة فهي أربعة أيضاً ، النار والهواء والماء والتراب[٨٣] ، وهي التي تكونت من أصول أربعة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . كما ويقابل هذه العناصر فصول السنة الأربعة ، وأيضاً الأعضاء الرئيسة الأربعة للانسان ، وهي الدماغ والقلب والكبد والانثيتان ، وكذلك الأخلاط الأربعة (الصفراء والدم والبلغم والسوداء)[٨٤] . يضاف الى أن ما يماثل ذلك هناك أربعة قوانين دينية هي التوحيد ، والعلم بمراتب الحدود ، والمواعظ المنبهة على ذلك والمشوقة اليه ، والعمل بالأوامر والنواهي الشرعية[٨٥] .

أما مماثلاتهم على العدد (٧) فكثيرة جداً ، منها أن الموجودات التي تتألف منها الطبيعة سبعة هي النار والهواء والماء والتراب مضافاً اليها المتولدات الثلاث ، المعدن والنبات والحيوان . كما أن جواهر جسم الانسان سبعة هي المخ والعظم والعصب والعروق واللحم والجلد والشعر ، والتي يقابلها سبعة أعضاء مستورة في الجسم هي الدماغ والقلب والكبد والطحال والرئة والمرارة والكلى . كذلك هناك سبع نفوس جزئية للنفس الكلية هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافقة والغازية والنامية والمصورة . كما أن هناك سبع قوى روحانية

٨٣ـ اخوان الصفا ليوحنا قمير ، ص ٧١ ـ ٧٢ ، ضمن سلسلة (فلاسفة العرب ٧) ، دار المشرق ، المطبعة الكاثوليكية في بيروت ، ١٩٨٦ .

٨٤ـ لاحظ : جابر بن حيان ، ص١٤٥ ـ ١٤٦ .

٨٥ـ لاحظ : رسالة جلاء العقول ، ص١١٩ ـ ١٢٠ ، ضمن منتخبات اسماعيلية لعلي بن محمد الوليد ، تحقيق د . عادل العقرا ، مطبعة الجامعة السورية ، ١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٨ .

هي الباصرة والشامة والذائقة والسامعة واللامسة والناطقة والعاقلة . اضافة الى ان هناك سبع سماوات ، وسبع أرضين ، وسبع كواكب نيرات[٨٦] ، وسبعة بحار في الأرض[٨٧] ، وسبعة أيام في الاسبوع . وأن عدد الأنبياء النطقاء المشرعين سبعة ، وعدد الأسس سبعة ، كما أن عدد الأئمة سبعة أيضاً[٨٨] ، وهكذا .

أما مماثلات العدد (١٢) ، فقد ذُكر بأنه وجد للدلالة على المدينة الروحانية الفاضلة التي لا يقوم أمرها الا بأثني عشر داعياً يتولون إدارتها ويتوزعون على الأقاليم الاثني عشر الموجودة في الأرض ، وهي اقليم العرب والترك والبربر والزنج والحبشة والخزر والصين وفارس والروم والهند والسند والصقالبة ، والتي يقابلها اثنا عشر برجاً في السماء هي : الحمل والثور والجوزاء والسرطان والأسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والجدي والدلو والحوت . كما ان في جسم الانسان اثني عشر منفذاً هي : العينان والمنخران والفم والثديان والسبيلان والعصرّة . كما وأن السنة الكونية تنقسم الى أثني عشر شهراً ، وكذا ساعات النهار وساعات الليل . والدعوة الاسماعيلية مؤلفة من اثني عشر شخصاً وهم بحسب الترتيب : الناطق والأساس والامام والحجة والباب والداعي والمتم واللاحق والجناح والمأذون والمكاسر والمستجيب . كما وأن عدد أصناف المعادن الكريمة اثنا عشر هي : الطفل والمغرة والكدان والجص والصوان والرخام والأسرب والكبريت والملح والكحل والشب والحديد والنحاس والرصاص والقصدير والفضة والذهب والعقيق والياقوت ، وهكذا[٨٩] . . .

وقد فسّر الاسماعيليون الآية ﴿عليها تسعة عشر﴾[٩٠] عن طريق جمع العدد (٧) مع العدد (١٢)[٩١] .

---

٨٦ ـ وهذه الكواكب هي : القمر وعطارد والزهرة والشمس والمريخ والمشتري وزحل .

٨٧ ـ وهذه البحار هي : الروم والصقالبة وجرجان وقلزم وفارس والسند والصين .

٨٨ ـ الأنبياء النطقاء هم : آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد والقائم . أما الأسس فهم : شيث وسام واسماعيل وهرون وشمعون وعلي والقائم الذي امتنعوا عن ذكر اسمه حرصاً على سرية المعتقدات . والأئمة السبعة هم : علي والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد الباقر وجعفر الصادق واسماعيل بن جعفر .

٨٩ ـ لاحظ ما يخص المشاكلات حول العدد (٧) كلاً من المصادر التالية : مقدمة مؤلف أربع رسائل اسماعيلية ، ص١٠ ـ ١٢ ، وكذلك الجزء الأول من كتاب تربية المؤمنين أو تأويل دعائم الاسلام لابن حيون ، ص٩ ـ ١١ و٧٥ ـ ٧٦ ، ضمن منتخبات اسماعيلية ، وأساس التأويل للنعمان بن حيون ، ص٤٤ ـ ٤٥ . أما ما يخص المشاكلات حول العدد (١٢) فلاحظ : مقدمة مؤلف أربع رسائل اسماعيلية ، ص١٢ ـ ١٤ ، وأساس التأويل ، ص٤٥ ـ ٤٦ ، ورسالة جلاء العقول وزبدة المحصول لعلي بن محمد الوليد ، ص١١٠ ـ ١١١ ، ضمن منتخبات اسماعيلية .

٩٠ ـ سورة المدثر/ ٣٠

٩١ ـ أساس التأويل ، ص٤٧ ، تحقيق وتقديم عارف تامر ، دار الثقافة بيروت .

على انّا لو أردنا اكمال المسير مع الاسماعيلية وهي تطبق علاقات التماثل بين الأعداد والوجود والشريعة ، لأعيانا الأمر لتضخم ما لديها من ممارسات في تشكيل العلاقة بين المماثلات والمماثلة بين العلاقات ، تصل الى درجة هو أنها تفضي بقانون الشبه الى نوع من «التسيّب» ، وذلك باعتبار أن ما تقيمه لا يتخذ تجاهاً محدداً وانما يعتمد على أدنى مناسبة الى درجة يبدو وكأنه متحرر عن أي اعتبار عام ، وإن كان كثيراً ما يستهدف أغراضها الدينية الايديولوجية ، كل ذلك بدعوى الكشف عن الباطن ، الأمر الذي صار عدوى لم تبرأ منه الطريقة الصوفية وهي تحاول أن تضع يدها على نصوص الشريعة . بل يمكن القول أنه اذا كان للاسماعيلية دواع واغراض ايديولوجية مذهبية تستهدفها من عملية تشكيل علاقات التماثل وتماثل العلاقات ، فان هذه الأغراض والدواعي لم تكن ذات أهمية لدى الطريقة الصوفية في الغالب ، ومع ذلك فانها قد كسبت من الاسماعيلية ممارسة تلك «الألاعيب» ، فأصبحت عندها وكأنها زائدة دودية فقدت وظيفتها التي كانت تمنحها المبرر من الوجود .

أما مع الفلاسفة المحترفين فقلّما نجد مثل هذه الألاعيب ، فهم محافظون في الغالب على قانون الشبه بانتظام دون تسيّب ، بالرغم مما يعتريهم من تردد بخصوص مبدأ الوجود الأول ، بل ومبدأ الوجود الأخير (الهيولى) ، مثلما حصل مع أسلافهم من فلاسفة اليونان .

الأصل المولد والطروحات الجديدة عند الفارابي

إن أول فيلسوف مسلم محافظ يستحق هذا الوصف بحسب ما اعتدنا عليه من ادراج الطريقة الفلسفية ، هو الفارابي (المتوفي سنة ٣٣٩هـ) . ذلك أنه اذا كان الكندي (المتوفي سنة ٢٥٢هـ) قد مارس النشاط الفلسفي قبل ولادة الفارابي بنحو ما يقارب نصف قرن من الزمان ، فمع ذلك لا يسعنا أن نعدّه في قائمة الفلاسفة المحافظين على قانون الأصل والشبه بانتظام ، خصوصاً وأنه في اعتقاده بخلق العالم وانفصاله عن مبدأ الوجود الأول مثلما هو اعتقاد الكلاميين ، قد قضى تماماً على قانون السنخية وعلاقات الحتمية . . وهو جوهر ما تقوم عليه طريقة الفلسفة التقليدية . أما الفارابي فهو يختلف عمن سبقه ، فهو من جهة ظل محافظاً على القانون العام لعلاقة الشبه والسنخية ، في الوقت الذي بقي بعيداً عن تسخير الفلسفة للأغراض المذهبية والايديولوجية كما فعلت الاسماعيلية . ففي موقفه من الوجود نراه يلتزم باخضاع جميع العوالم تحت هيمنة قانون الأصل والشبه باستثناء مبدأ الوجود الأول ، إذ يلاحظ لديه شيء من التردد يكاد أن يوقعه في التناقض . فهو من جهة لا يتقبل أن يكون هناك صور للموجودات في ذاته الخاصة ، مما يستلزم أن لا تكون ذاته موصوفة بالشبه في ما بينها وبين غيرها من الموجودات ، وذلك خشية التكثر ، الأمر الذي يجعل علمه بغيره يتحقق بوجود الصور الحاضرة في العقول الفائضة عنه بالترتيب ، مما يلزم أن تكون هذه العقول هي كل الأشياء باعتبارها تحمل صور جميع الأشياء التي دونها مرتبة . فطبقاً لقول الفارابي : ان مبدأ الوجود الأول «يعقل ذاته التي هي المبدأ لنظام الخير في الوجود الذي ينبغي أن يكون عليه ، فيكون هذا التعقل علة للوجود بحسب ما يعقله ، فان عقله للكل ليس بزماني ، بل على أنه يعقل ذاته ويعقل ما يلزمه على الترتيب معاً وليس يلحقه تكثر في ذاته

لتعقله للكل والكثرة . .»[٩٢] .

هذا من جهة ، أما من جهة أخرى فرغم أن الفارابي ينفي أن تكون هناك صور علمية للغير في ذات مبدأ الوجود ، فانه مع ذلك يصفه بأنه الكل في وحدته ، بل ويجعل له وجهاً ما من الشبه مع الموجودات . فهو يقول : «واجب الوجود . . له الكل من حيث لا كثرة فيه . . فعلمه بالكل بعد ذاته وبعد علمه بذاته ، ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدته»[٩٣] . ويقول أيضاً : «الأول يعقل ذاتها ـ أي المعقولات ـ وان كانت بوجه ما هي الموجودات كلها ، فانه اذا عقل ذاتها فقد عقل بوجه ما الموجودات كلها ، لأن سائر الموجودات انما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده . .»[٩٤] .

على اننا لو أخذنا بظاهر عبارات الفارابي التي سقناها لكنّا قد أسقطنا فيلسوفنا في شبك التناقض ، فهو من جهة ينفي أن تكون ذات مبدأ الوجود الأول محلاً للصور والتكثر ، لكنه من جهة أخرى يجعل بينها وبين سائر الموجودات الأخرى نوعاً من السنخية والشبه ، فيصرح بأنها «بوجه ما هي الموجودات كلها» . وهذا هو التناقض !

أما حقيقة مذهب الفارابي فهو أنه يجعل من العقول اللازمة أو المعلولة عنه هي نفسها عبارة عن صفاته ، الأمر الذي يعني أن علمه بكل الأشياء هو صفة لذاته ، لأن هذا العلم هو لازم من لوازم ذاته وليس فيها . وبالتالي فان تصريحه بأن واجب الوجود عبارة عن الموجودات كلها ، إنما يعني من حيث صفاته التي اشتمل عليها ، لكون هذه الصفات هي كل الأشياء . وهذا ما يوضحه نصه التالي : «ليس علمه بذاته مفارقاً لذاته بل هو ذاته ، وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته ، وفيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية ، بحسب مقابلة القوة والقدرة الغير المتناهية ، فلا كثرة في الذات بل بعد الذات ، فان الصفة بعد الذات لا بزمان بل بترتب الوجود لكن تلك الكثرة ترتيب يرتقي به الى الذات يطول شرحه ، والترتيب يجمع الكثرة في نظام ، والنظام وحدة ما به ، واذا اعتبر الحق ذاتاً وصفاتاً كان كلاً في وحدة . فاذاً كل كلٍ متمثل في قدرته وعلمه ،

---

٩٢ ـ رسالة الدعاوي القلبية ، ص٤ ، ضمن رسائل الفارابي . كذلك لاحظ : رسالة التعليقات ، ص٨ ، ضمن هذه الرسائل .

٩٣ ـ كتاب الفصوص ، ص٥ من رسائل الفارابي ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن في الهند ، الطبعة الأولى ، ١٩٢٦م ـ ١٣٤٥هـ .

٩٤ ـ كتاب السياسة المدنية ، ص٥ ـ ٦ ، ضمن رسائل الفارابي ، كذلك نفس المصدر ، ص٣٤ ، تحقيق د . فوزي نجار ، المطبعة الكاثوليكية ببيروت ، ١٩٦٤م .

ومنها حقيقة الكل مقررة . . . فهو كل الكل من حيث صفاته ، وقد اشتملت عليها أحدية ذاته»[٩٥] .

وهنا نجد في نظرية الفارابي نوعاً من الجدّة بمحاولته للتوسط والتعبير عن حالة التردد في ما يخص علاقة مبدأ الوجود الأول بقانون الأصل والشبه . فبحسب هذه المحاولة يمكن اعتبار هذا المبدأ ليس له أي شبه بالموجودات ، من حيث أن ذاته ليست محلاً للصور العلمية الخاصة بها . لكن من جهة أخرى يمكن اعتباره حاملاً لنوع من الشبه بهذه الموجودات ، وذلك من حيث الصفات التي تلزم عنه . وبالتالي فان المسألة مسألة «جهة اعتبار» ، أو ليست الفلسفة قائمة على الاعتبارات؟ فلولا الاعتبارات لبطلت الفلسفة كما يقول صدر المتألهين[٩٦] .

يضاف الى ما سبق فان للمعلم الثاني عدداً من القضايا التي طرحها لأول مرة والتي أثارت الكثير من الجدل في الأوساط العلمية وغيرها ، وكان لها علاقة حميمة بقانون الأصل والشبه الذي نحن بصدد التأريخ له . وأبرز هذه القضايا ما يأتي :

١ـ وضع منهج «الاعتبارات» الذي يصحح وظيفة قاعدة الفيض أو الصدور (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) . ذلك أنه اذا كانت هذه القاعدة هي من مخلفات الافلوطينية أو حتى يمكن الرجوع بها الى ما قبل أرسطو تطبيقاً لقانون الشبه والسنخية ، فان ما استجدّه الفارابي فيها انما يتعلق بوضع «الاعتبارات» التي تبرر صدور الكثرة عن الوحدة البسيطة المتمثلة بالعلة الأولى ، كمحاولة للحفاظ على السنخية دون خرق لها . فمن المفترض لدى الفارابي واتباعه من الفلاسفة أن ما يصدر عن مبدأ الوجود الأول يجب أن يكون عقلاً من سنخه ، وهو الذي يكون وجوده ومعقوليته من قبل المبدأ الأول أمراً واحداً كما هو الحال في وحدة وجود المبدأ الأول وعاقليته ذاته . فلا فرق بين الوجود والمعقولية بالنسبة للعقل الصادر ، مثلما لا فرق بين الوجود والعاقلية بالنسبة للمبدأ الأول . وعليه لا تكون علّية وجود المبدأ الأول لوجود معلوله منفصلة عن علّية عاقلية ذاته لعاقليته معلوله . فبغير هذا يصبح المبدأ الأول متكثراً وهو منزّه عن ذلك[٩٧] . وبالرغم من ان العقل الصادر الأول يُعدّ واحداً تبعاً للسنخية في ما بينه وبين مبدعه الأول ، فانه مع ذلك ينفرد في كونه برزخاً جامعاً لكل من

---

٩٥ ـ كتاب الفصوص ، ص ٢١ من رسائل الفارابي ، نفس المعطيات السابقة .

٩٦ ـ ايقاظ النائمين لصدر المتألهين ، ص ٣١ ، مقدمة وتصحيح الدكتور محسن مؤيدي ، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي ، ١٩٨٢م .

٩٧ ـ لاحظ : المبدأ والمعاد لصدر المتألهين الشيرازي ، ص ١٠٥ ـ ١١٢ ، مقدمة وتصحيح الاشتياني ، انجمن حكمت وفلسفه ايران ، ١٩٧٦م .

الوحدة والكثرة ، الأمر الذي جعله مصدر التعويل في تفسير كيفية صدور الكثرة عن الواحد طبقاً للنهج الذي خطّه الفارابي والذي سرعان ما تهافت عليه أغلب الفلاسفة بالتأييد والرضوخ . ومع أننا نجد لدى الفارابي طريقتين مختلفتين من «الاعتبارات» التي تبرر صدور الكثرة عن الوحدة ، احداهما ثلاثية الاعتبارات ، والأخرى ثنائية ، إلا أن ما ساد وشاع بعده هي طريقته الثلاثية ، فضلاً عن أن هناك من الفلاسفة من سعى لتجاوز هذه الطريقة وذلك بانتاج طرق أخرى كالرباعية والسداسية[٩٨] ، ومنهم من تجاوزها كلياً فبرر عملية الصدور من غير حاجة للاعتبارات[٩٩] .

أما بالنسبة لطريقة الفارابي الثلاثية فهي تنص على أن العقل الصادر الأول وإن كان واحداً من حيث وجوده وذاته ، لكن حيث أن له تعقلات واعتبارات متكثرة هي بالتحديد ثلاثة ، فان ذلك يبرر حصول التكثر الثلاثي في ما يصدر عنه . فهو بما يعقل مبدأه الأول يلزم عنه وجود عقل ثان ، وبما يعقل ذاته يلزم عنه وجود النفس المسماة بصورة الفلك الأقصى ، وبما انه ممكن الوجود بذاته وواجباً بغيره يلزم عنه جرم الفلك الأقصى . وهكذا تترسم طريقة المشائين من الفلاسفة ، فبهذه الاعتبارات تتسلسل العقول والنفوس والأفلاك حتى العقل الأخير ، وهو العاشر . إذ ينتج عن العقل الثاني فلك البروج ، وعن الثالث فلك زحل ، وعن الرابع فلك المشتري ، وعن الخامس فلك المريخ ، وعن السادس فلك الشمس ، وعن السابع فلك الزهرة ، وعن الثامن فلك عطارد ، وعن التاسع فلك القمر ، أما العقل العاشر فينتج عنه باعتبار تعقل امكانه الخاص الهيولى المشتركة للعناصر ، وباعتبار تعقل ماهيته فانه ينتج عنه صورها النوعية والجسمية . وبحدود ما ينتج عن العقل الأخير يبدأ خلاف الاشراقيين مع المشائين كما سنرى[١٠٠] .

أما طريقة الفارابي الثنائية في تبرير حصول الكثرة من الوحدة فهي أنها تعتمد فقط على ادراك العقل لعلته ولذاته معاً ، من غير اضافة اعتبار ما أطلق عليه (الممكن بذاته والواجب

---

٩٨ ـ لاحظ مثلاً : أصل الأصول ، ص٨٢ ـ ٨٤ ، لملا نعيم طالقاني ، طبعة طهران .

٩٩ ـ كما لدى ابن رشد وصدر المتألهين الشيرازي . (انظر بحثنا : الجابري والقطيعة المزعومة بين الفكر المغربي والمشرقي ، نفس المعطيات السابقة) .

١٠٠ ـ لاحظ كلاً من : رسالة الدعاوي القلبية ، ص٤ من رسائل الفارابي ، والاشارات والتنبيهات لابن سينا ، قسم٣ ، ص١٩٢ ، والمبدأ والمعاد لابن سينا ، ص٧٩ ، ومقاصد الفلاسفة للغزالي ، ص٢٩٠ ـ ٢٩١ ، ورسالة معراج السالكين من فرائد اللآلي للغزالي ، ص٣٩ ، والمبدأ والمعاد لصدر المتألهين ، ص١٩٠ ـ ١٩٢ ، والمشارع والمطارحات للسهروردي ، ضمن مجموعة من الحكمة الإلهية ، ج١ ، ص٤٥٠ ، تصحيح هـ . كوربان .

بغيره»[١٠١] ، وهي المقولة التي اعتبرها ابن رشد من المفاهيم الكلامية لا الفلسفية لكونها تنطوي على التصريح بوجود وسط بين الوجود والعدم أو الوجوب والاستحالة وهو «الامكان» ، مع أن عالم العقول العلوية ليس فيه إلا الضرورة والوجوب[١٠٢] .

٢ ـ محاولة الفارابي للجمع بين مذهبي افلاطون وأرسطو كطريقة تسعى الى توحيد الفلسفة . وهي محاولة لها ما يبررها معرفياً اعتماداً على قانون السنخية ، رغم أنها قد أضلّت السبيل ، فاعتمدت على بعض المصادر المنسوبة الى أرسطو ، والتي أثبت البحث العلمي أنها منحولة عليه ، وكان أهمها ذلك الأثر المهم المسمى بأثولوجيا ، وهو مستوحى أو ملخص من التساعات الرابعة والخامسة والسادسة لأفلوطين[١٠٣] ، والذي كان الفلاسفة المسلمون يظنون أنه من تصانيف أرسطو ، سوى عدد قليل منهم ربما كانت تتراودهم بعض الشوك حوله ، ومنهم الكندي الذي لم يشر في احصائه لكتب أرسطو الى هذا الكتاب . وكذلك ابن سينا كما يشير المستشرق بول كراوس في بحثه عن «افلوطين عند العرب»[١٠٤] ، خصوصاً أن ابن سينا قد طعن بوجود المثل العقلية ، وعاب على افلاطون وسقراط ذلك ، حتى أن صدر المتألهين الشيرازي كان يؤاخذ ابن سينا على نقده للمثل ويجعل من ذلك علامة على عدم الاعتراف بصحة نسبة أثولوجيا الى أرسطو ، لما في هذا الكتاب من التصريح بوجود تلك المثل ، وطبقاً لعبارته : «وكأنه لم ينظر الى كتاب أثولوجيا ، أو كأنه لم ينسبه الى أرسطو طاليس بل الى افلاطون»[١٠٥] !

كما أن ابن رشد هو الآخر ـ كما يشير عبد الرحمن بدوي ـ لم يذكر أثولوجيا ولا كتاب الخير المحض ضمن كتب أرسطو . وقد فسّر بدوي عدم الذكر الى أن ابن رشد قد أدرك بأن الكتابين منحولان عليه ، فأغفل ذكرهما والإفادة منهما وهو بمعرض شرحه لأرسطو[١٠٦] .

---

١٠١ ـ لاحظ : آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي ، ص٤٤ ـ ٤٥ ، تقديم وتحقيق البير نصري نادر ، المطبعة الكاثوليكية ببيروت ١٩٥٩م .

١٠٢ ـ انظر حول ذلك : الجابري والقطيعة المزعومة بين الفكر المغربي والمشرقي ، نفس المعطيات السابقة .

١٠٣ ـ لاحظ : تصدير عبد الرحمن بدوي لكتاب افلوطين عند العرب ، وأرسطو عند العرب ، ص٧ . كما لاحظ مقدمتي البير نصري نادر لكتابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص٦٢ ، وآراء أهل المدينة الفاضلة ، ص٧ .

١٠٤ ـ لاحظ اشارة عبد الرحمن بدوي الى ذلك في كتابه أرسطو عند العرب ، حاشية ص١٢١ .

١٠٥ ـ لاحظ كتاب عرشية لصدر المتألهين الشيرازي ، ص٢٤٠ ـ ٢٤١ ، تصحيح وترجمة فارسية بقلم غلامحسين آهني ، كتابفروشي شهريار باصفهان ، ١٣١٤هـ .ش .

١٠٦ ـ الافلاطونية المحدثة عند العرب ، ج١ لعبد الرحمن بدوي ، ص١٩ ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٥م .

بل هناك من يرى ان الفارابي ذاته كان يشعر بأن أثولوجيا منحول ، لما يتناقض ما فيه مع ما في كتب أرسطو الأخرى ، ومع ذلك أخفى الفارابي هذا التناقض في نفسه وأظهر للآخرين استبعاده واستبعاد أن تكون بعض كتب أرسطو منحولة ليتم له الافتراض الثالث وهو أن يكون لكلام أرسطو شيء من التأويل والتوجيه ، كل ذلك لأجل الأغراض الايديولوجية السياسية والاجتماعية التي كان يمليها عليه واقع عصره المتأزم . فطبقاً لهذا الرأي أن الفلاسفة العرب المسلمين لم يهمهم أبداً التعرف على فلسفة أرسطو الحقيقية ، بل همهم هو ما كانوا يريدونه من هذه الفلسفة ويبحثون عنه فيها ، وبالتالي ليس لأثولوجيا تلك الأهمية والخطورة التي يعطيها له الرأي الحديث القائل بأنه لولا أثولوجيا أرسطو لتعرف الفلاسفة على فلسفة أرسطو كما هي في حقيقتها[١٠٧] .

والواقع ان العبرة التي نستفيد بها من دراسة ما قام به الفارابي ، ليس تصور ما عسى يمكن أن يكون عليه الفكر الفلسفي في الحضارة الاسلامية لولا كتاب أثولوجيا الذي أخفى خصوصية المعلم الأول تحت مظلّة افلاطونية . كما ليس العبرة في الغرض الايديولوجي إن كان هناك غرض وراء طريقة الفارابي المعرفية . بل العبرة في ذلك هو أن المعلم الثاني لم يكن باستطاعته أن يفعل شيئاً مهماً من عملية الجمع لولا وجود الأصل المشترك الفعال الذي يجمع ما بين الفلاسفة ، وعلى رأسهم افلاطون وأرسطو . لذلك فقد سبق عمل الفارابي محاولات عديدة من هذا القبيل كلها تعتبر مبررة للسبب الذي ذكرناه . ومن هذه المحاولات ـ كما يذكر بعض الغربيين ـ محاولة الشارح الافلوطيني (سيمبليسيوس) خلال القرن السادس الميلادي . كذلك أن جالينوس قام هو الآخر بنوع من هذا العمل . يضاف الى أن تلميذ افلوطين (فورفوريوس) شارح أرسطو والمتغذي على فكره لم يكن يرى في أرسطو ما يخالف به افلاطون[١٠٨] . وعليه فحتى لو لم يقم الفارابي بما قام به ، بل وحتى لو كان نسب أثولوجيا معلوم الحقيقة ، وكانت فلسفة أرسطو محققة كما هي ، فان كل ذلك لا يؤثر شيئاً في مآل الفلسفة على ما عرفناه عنها من اتفاق عام يجعل سائر الاختلافات الجزئية ليس لها من الأهمية اذا ما قسناها مع الروح العامة المشتركة من التفكير والتي يحددها أصل الأصول (السنخية) . فالخلاف بين الحكيمين وكما سبق أن طرحناه ليس بذلك الشرخ ، فهو خلاف

١٠٧ ـ لاحظ : نحن والتراث ، ص٦٣ ـ ٦٤ ، كما لاحظ : الفلسفة السياسية عند الفارابي لعبد السلام بنعبد العالي ، ص٩٧ ـ ٩٨ ، دار الطليعة ببيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٦م .

١٠٨ ـ عن : الفلسفة السياسية عند الفارابي ، ص٩٧ ـ ٩٨ ، نفس المعطيات السابقة .

قد أُعيد ترجمته مرة أخرى في الحضارة الاسلامية ، وذلك بين اتباع أرسطو (المشائين) واتباع افلاطون (الاشراقيين) . فهناك عدة قضايا مختلف حولها بين هؤلاء ، كان أهمها مسألة وجود العقول العرضية المطلق عليها أحياناً (أرباب الأنواع) أو المثل الافلاطونية . وفي هذا الخلاف يتبين عمق المغزى الذي لم يوضحه ما سبق اليه أرسطو في معارضته لافلاطون . فقد افترض الاشراقيون تلك العقول أو المثل ليتسق تفسير وجود الكثرة النوعية في عالم الطبيعة ، والتي لا يمكن تفسيرها بمجرد افتراض وجود العقل الطولي الأخير كالعقل العاشر ، وذلك طبقاً لقانون التناسب السنخي القائل بأن الكثرة لا تصدر عن البسيط أو الواحد باعتباره بسيطاً أو واحداً . فاذا كان أرسطو قد نقد وجود المثل الافلاطونية طبقاً للسنخية كما رأينا من قبل ، فان اتباع افلاطون الجدد هم أيضاً يثبتونها من هذه الطريق لا غير .

وهذا في حد ذاته ما يبرر عمل الفارابي بالرغم من أنه قد أخطأ النتيجة ، إذ ظن بأن الحكيمين متفقان كلياً ، حتى بحدود قضية المثل التي أبدى الحيرة فيها دون غيرها . ذلك أن الفارابي أخذ شواهد من أثولوجيا وغيره من الكتب ليثبت عدم اختلاف أرسطو عن افلاطون في جملة قضايا مفصلية كان يُظن فيها انهما مختلفان ، كما هو الحال في اثبات الصانع وعلاقة النفس بالعقل وحدوث العالم والمثل العقلية . وتعدّ المسألتان الأخيرتان أهم هذه القضايا . فهو في مسألة حدوث العالم يبعد التهمة عن أرسطو بأنه قائل بالقدم ، فيشير الى أن أرسطو ذكر في كتاب السماء والعالم «ان الكل ليس له بدء زماني» ، فظن الآخرون بأنه يعتقد بقدم العالم «وليس الأمر كذلك ، إذ قد تقدم فبين في ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والإلهية ، ان الزمان انما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث . . ومعنى قوله ان العالم ليس له بدء زماني انه لم يتكون أولاً فأولاً بأجزائه ، كما يتكون البيت مثلاً أو الحيوان . . فمحال أن يكون لحدوثه بدء زماني ويصح بذلك أنه انما يكون عن ابداع الباري إياه دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان»[١٠٩] .

وهذا التحليل يتفق مع قول ابن رشد في أن القدماء يقولون بقدم العالم لكنهم لا يعنونه كما هو الظاهر من الاسم[١١٠] . وقد سبق أن بيّنا المقصود من ذلك ومورد الخلاف المحتمل بين الحكيمين .

أما مع مسألة المثل فالفارابي يلجأ الى كتاب أثولوجيا مباشرة ، حيث يجد فيه تناقضاً مع

١٠٩ ـ الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي ، ص ١٠١ .

١١٠ ـ تهافت التهافت ، ص ١٦٢ .

ما مدون في سائر كتب أرسطو الأخرى ، الأمر الذي جعله يشعر بحيرة وارتباك الى درجة أنه في هذه المسألة بالخصوص طرح افتراضات محتملة للتوصل الى رأي أرسطو الحقيقي . فبرأيه أنه إما أن يكون متناقضاً مع نفسه ، أو يكون بعض كلامه منحولاً عليه ، وقد استبعد هذين الافتراضين وأخذ بالافتراض الثالث ، وهو أن يكون ما نفاه أرسطو من المثل في بعض كتبه له تأويلات ومعان ترفع الشك والحيرة[١١١] .

٣ ـ إن الصورة المعطاة حالياً عن مشاريع الفارابي هو أنه لم يعمل على توحيد الفلسفة بالجمع بين رأيي الحكيمين إلا لغرض توحيد الأمة كآيديولوجيا دفعته اليه ظروف عصره الممزق الى دويلات . الأمر الذي جعله يخطو خطوته الأخرى في البحث عن طريقة مثالية لعملية توحيد الأمة انطلاقاً من البعد الفلسفي الذي يدور في رحاه . هكذا هي الصورة الحالية المرسومة عن مشروع «آراء أهل المدينة الفاضلة» ، فهو باختصار عبارة عن مشروع متوّج لكتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين» .

لكن الواقع هو أن ما قام به الفارابي سواء كان يهدف الى غرض ايديولوجي في نفسه ، أو أنه عمل عملاً معرفياً خالصاً . . فسواء هذا او ذاك ، فان المشروع لا يخرج في حقيقته الذاتية من أن يعبر عن الالتصاق «المنطقي» بطبيعة التفكير الوجودي ، ذلك أنه عبارة عن حالة جديدة ومبتكرة من حالات تطبيق قانون السنخية . الأمر الذي يعني أن ما قام به الفارابي يعد مفسراً تلقائياً استناداً الى هذا الأصل الفعال ، من دون حاجة الى اعطاء الدور الايديولوجي ذلك الحد من الاطلاق في التفسير ، إذ فيه غطّى على البعد المنطقي من العملية وسلبه حقّه من التعليل . فالعمل الايديولوجي وإن كان محتملاً فعلاً ، إلا أن ليس من المنطقي الاكتفاء به كوضع تفسيري للمشروع ما دام الأخير لم ينطو على عملية تلفيقية متسترة وخارجة عن اطار التفكير الذي يفكر فيه الفارابي كفيلسوف محترف . ذلك أنه طبقاً للسنخية لم يكتف برسم علاقات الشبه في مراتب الوجود ، بل سحبها ايضاً على الهيكل الاجتماعي لمدينته الفاضلة ، إذ جعل من هذه المدينة على غرار تلك المراتب ، واعتبر شروط السعادة فيها هو لتشبهها بالوجود وسلسلة مراتبه ، فهي تبدأ ببداية الوجود من العلّة الأولى ، حيث يكون مدبر المدينة شبيهاً بهذه العلة ، ثم تنتهي بنهايته من الهيولى . وهو يشترط أن «يحتاج في كل واحد من أهل المدينة الفاضلة أن يعرف مبادئ الموجودات القصوى ومراتبها

١١١ ـ الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ١٠٠ ـ ١٠١ و ١٠٥ ـ ١٠٦ .

والسعادة والرئاسة الأولى للمدينة الفاضلة ومراتب رئاستها ، ثم بعد ذلك الأفعال المحمودة التي اذا فعلت نيلت بها السعادة»[١١٢] .

والفارابي بهذا الشرط يجعل من مدينته الفاضلة مدينة فلسفية تحاكي الوجود من جهة ، وتجعل من أفرادها كلهم عبارة عن فلاسفة أو أشباه فلاسفة يعون ويدركون مراتب الوجود وتناسقه طبقاً لقانون الشبه والسنخية .

٤ ـ لم يكتف الفارابي في تمديد حكم قانون الشبه والسنخية على المجتمع ، بل سحبه كذلك على تفسير النبوة والشريعة ، وعمّق من نظرية المثال والممثول التي نادت بها الاسماعيلية لأول مرة ، فجعل من الشريعة ظلاً محاكياً للفلسفة ، وزاد على ذلك فاعتبر الأولى مصدر الظن والاقناع ، والثانية مصدر اليقين والبرهان ، على ما سيأتينا تفصيله في ما بعد .

١١٢ ـ السياسة المدنية للفارابي ، ص٨٤ ـ ٨٦ ، تحقيق د . فوزي النجار ، كذلك : كتاب الملة ، ص٦٥ ـ ٦٦ ، تحقيق محسن مهدي ، دار المشرق ، المطبعة الكاثوليكية ببيروت ، ١٩٦٠م .

أما الشيخ الرئيس ابن سينا فهو غالباً ما لا يختلف في وجهات نظره وتحليلاته عن شيخه الفارابي ، الى درجة يمكن القول أنه اذا جاز لنا أن نقارن بينهما مقارنة «عقلية» فان من اللائق أن نحسب الفارابي «عقلاً مجملاً» ، في حين نعتبر ابن سينا «عقلاً مفصلاً» لما امتاز به من بسط وشرح لقضايا الفلسفة التي كان يثيرها شيخه بالاختصار والاجمال .

وما يهمنا أن الشيخ الرئيس هو الآخر قد بسط قانون الأصل والشبه على الموجودات عموماً . ففي عالم الطبيعة استفاد من قاعدة الامكان الأشرف الأرسطية كموجه عام لاثبات وحدة انضمام الكائنات بعضها للبعض الآخر على نحو الكمال ، إذ صرح بأن «الطبيعة ما لم توف على النوع الأتم شرايط النوع الأنقص الأقل بكماله ، لم تدخله في النوع الثاني والمرتبة الثانية . مثال ذلك أن ذات النوع الأخس وهو الجسمية ما لم تعطها الطبيعة جميع خصائص الكيفيات الجسمية الموجودة في هذا العالم ، لم تخط به الى النوع الثاني الأشرف بالاضافة وهو النباتية . وما لم تحصله جميع خصائص النباتية كالقوة الغاذية والنامية والمولدة في النوع الأخس الأول ، لم يتجاوز به الى النوع الثاني كمرتبة الحيوانية . والمرتبة الحيوانية منقسمة الى حس وحركة ارادية ، فما لم يحصل للنوع الأخس الأدنى الأول جميع الحواس المدركة بجميع المحسوسات فمن الواجب أيضاً أن لا يتعدى الطبيعة بالنوع الحيواني الى النوع النطقي ولكن الطبيعة قد حصلت في المواليد جوهراً ناطقاً ، فمن الضروري أنها أوفت جميع القوى الحسية بكمالها فاتبعته إفادة القوة الناطقة . فاذا كان للنوع الناطق جميع القوى المدركة للمحسوسات ، فاذاً النوع الناطق يدرك لجميع المحسوسات ، فاذاً لا محسوس ما خلا ما يدركه الناطق»[١١٣] .

١١٣ ـ المبدأ والمعاد لصدر المتألهين ، ص ٦٠ ـ ٦١ ، مقدمة وتصحيح سيد جلال الدين اشتياني ، انجمن حكمت وفلسفت ايران ، ١٩٧٦م .

وهو من جهة أخرى اعتبر الانسان ـ كمن سبقه من الوجوديين ـ عالماً أصغر ، بكل قوة يشارك صنفاً من الموجودات ، فبالحيواني يشارك الحيوانات ، وبالطبيعي يشارك النبات ، وبالانساني يوافق الملائكة[١١٤] .

لكن مع انه بسط قانون الوحدة والشبه على اختلاف مراتب الوجودات ، إلا انه بخصوص مبدأ الوجود الأول قد لاح له التردد بما لم يسبق اليه أحد من الوجوديين . ففي غالب كتبه استثنى المبدأ الأول من ذلك البسط والهيمنة ، كما يظهر من تحديده لكيفية العلم الإلهي بالغير . ذلك أنه كشيخه الفارابي نفى أن تكون صور الأشياء مرتسمة في الذات الإلهية ، واعتبرها من لوازم هذه الذات بترتيب علّي لا زماني ، لتنحفظ بذلك الوحدة الإلهية من دون انثلام[١١٥] . فعلمه بالصور لازم عن علمه بذاته ، وهذا العلم هو عين ايجادها بلا اختلاف ، احترازاً من أن تقدم تعقّل الصور على وجودها يفضي بها الى التسلسل[١١٦] .

إلا أنه في بعض رسائله العرفانية وخلافاً لما سبق عمد الى بسط قانون الوحدة والشبه على كافة الموجودات وعلى رأسها مبدأ الوجود الأول ، جاعلاً إياه الباسط والمبسوط معاً ، إذ اعتبر أن الله تعالى ظاهر في جميع الموجودات من دون احتجاب ، وهذا التجلي والظهور هو حقيقة ذاته ، مصرحاً بأن هذا هو نفس ما يسمى عند الصوفية بالاتحاد ، ومقراً بأنه لولا هذا التجلي ما كان بالامكان معرفته أبداً[١١٧] . وعنده أن أول مراتب التجلي هو ما يتعلق بالعقول الفعالة التي تتقبله بغير توسط أمر آخر ، ثم تناله النفوس الإلهية ، وبعدها القوة الحيوانية فالنباتية فالطبيعية . فهذا التجلي هو الذي يجعل الموجودات شبيهة بالأول مع حفظ مراتب تعيناته تبعاً لمراتب القرب والبعد عنه . وفي جميع الأحوال أن الكل يتشبه بالحق وينال التجلي بالشوق لهذا التشبه[١١٨] .

كذلك انه في كتابه (الاشارات والتنبيهات) أثار العديد من ردود الفعل عليه ، فأتهم بأنه قائل بوجود الصور الذهنية في ذات مبدأ الوجود الحق ، مما يستلزم أن يكون قائلاً بوحدة الشبه بين مختلف مراتب الوجودات من دون استثناء . ففي شرح الاشارات والتنبيهات تعرض الى نقد وانكار من قبل شارحه المحقق نصير الدين الطوسي ، باعتبار ان تلك النظرية

١١٤ ـ لاحظ : رسالة ماهية الصلاة ، ص ٣٠ ـ ٣١ ، ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية ، مكتبة المثنى ببغداد ، طُبعت بالاوفست على طبعة بريل في ليدن .

١١٥ ـ لاحظ : التعليقات لابن سينا ، ص ١٢٠ و١٥٢ ـ ١٥٤ ، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي . المبدأ والمعاد لصدر المتألهين الشيرازي ، ص ٩٨ ، وتحفه لملا نظر علي كيلاني ، ص ٢١٩ ، ضمن رسائله الفلسفية ، انتشارات أنجمن اسلامي حكمت وفلسفه ايران .

١١٦ ـ لاحظ : التعليقات لابن سينا ، ص ٤٨ ـ ٤٩ و ١٤٩ .

١١٧ ـ لاحظ : رسالة العشق من رسائل ابن سينا ، ص ٢٢ ـ ٢٣ .

١١٨ ـ المصدر السابق ، ص ٢٣ ـ ٢٦ ، كذلك الأسفار ، ج ١ ، ص ٤١٩ .

تفضي بحلول الكثرة في ذات الحق ، مما حدا به الى تعديلها الى حيث الطريقة التقليدية وذلك بتحويل الصور من تلك الذات الى العقل الأول ، خاصة أن هذا العقل يتصف باللزوم والحضور لذات الحق ، فيتم علمها من خلاله[١١٩] ، الأمر الذي أثار حفيظة بعض العرفاء فنقض نقد الطوسي لابن سينا معتبراً أن الكثرة في ذات الأول ليست حالة فيه وانما هي عينه ، باعتباره هو الواحد وهو الكثير[١٢٠] ، وهذا ما ينتظم تماماً مع المفهوم الفلسفي في وحدة العاقل والعقل والمعقول التي سبق أن صرح بها أرسطو كما علمنا .

والواقع ان ما كشفه ابن سينا من وجود الصور في ذات الحق ـ إن صح ما قيل عنه ـ يعد أول خطوة تعلن عن نفسها صراحة في الكشف عن طبيعة العلم الإلهي بين الوجوديين . كما أن رد الفعل الذي تلقاه من قوله هذا يدل على مدى اهتمام الأتباع بحفظ الشذوذ الخاص بذات الحق .

بل يمكن القول أنه اذا ما كان الشذوذ لدى فلاسفة اليونان مستلهماً من خشيتهم في وقوع المبدأ الأول بنوع من التكثر ، الأمر الذي يجعله غير قابل للوصف ومن ثم الخروج عن قانون الوحدة والشبه ، فان ما حصل لدى الفلاسفة المسلمين هو أنهم لم يكتفوا بهذا المبرر من «الخشية» ، بل أضافوا اليه مبرراً آخر يتعلق هذه المرة بالخوف من الوقوع تحت هيمنة نفس القانون مباشرة . فهم كثيراً ما لا يميلون الى تأكيد وجود علاقة الشبه مع ذات الحق ، الأمر الذي جعلهم يقفون موقفاً متردداً قد انعكس أحياناً حتى على الفيلسوف الواحد ، إذ تارة يصرح بوجود هذه العلاقة من الشبه ، وأخرى ينفيها ، كما يظهر لدى بعض الفلاسفة المتأخرين على ما سنرى .

---

١١٩ ـ انظر : القسم الثاني من الاشارات والتنبيهات ، ص١٣٣ ـ ١٣٤ و١١٥ ـ ١١٦ ، طبعة دار المعارف ، الطبعة الثانية . كذلك الدرة الفاخرة للجامي ، ص١٤ ـ ١٨ . لكن يلاحظ أن رأي ابن سينا المدون في (الاشارات والتنبيهات) هو اتباع الطريقة التقليدية بتحويل الصور العلمية من الذات الإلهية الى العقل الأول لا العكس ، كما هو واضح من قوله : «ادراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته هو أفضل انحاء كون الشيء مدركاً ومدرَكاً . . . ولعلك تقول : إن كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ، ثم قد سلمت أن واجبَ الوجود يعقل كل شيء ، فليس واحداً حقاً بل هناك كثرة . فنقول : انما لما كان يعقل ذاته بذاته ، ثم يلزم قيوميته عقلاً بذاته لذاته ، أن يعقل الكثرة ، جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة ، وجاءت أيضاً على ترتيب . وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لا تثلم الوحدة . والأول تعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب ، وبسبب ذلك كثرة أسماء . لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته» . (القسم الثالث من الاشارات والتنبيهات ، ص ٢٠٢ ، طبعة دار المعارف الثانية ، كذلك نفس المصدر ، القسم الثالث والرابع ، ص ٧١٤ـ ٧١٥ ، طبعة دار المعارف سنة ١٩٥٨م) .

١٢٠ـ الدرة الفاخرة للجامي ، ص١٨ ـ ١٩ ، مؤسسة مطالعات اسلامي ، دانشگاه مك كيل ، شعبة طهران ، ١٩٨٠م .

أما مع الغزالي فنشهد على يديه تطورات عدة ، فهو من جهة يستخدم قانون الشبه في كافة ميادين عوالم الوجود ، لكنه كثيراًما كان يكثف جهده واهتمامه بعلاقة الشبه بين نفس الانسان وبين سائر العوالم الأخرى بما في ذلك مبدأ الوجود الأول . فعنده أن الانسان عبارة عن عالم صغير وانعكاس لحقيقة العالم الأكبر ، أو هو صورة مصغرة ومضاهية للعالم ، فقلبه مركز السلطان وهو أشبه بالعرش ، ودماغه أشبه بالكرسي ، وخزانة التخيل كاللوح المحفوظ ، وحواسه الخاضعة لأوامره أشبه بالملائكة المنقادين للمشيئة الإلهية ، وأعصابه وأعضاؤه بمثابة السماوات ، وقدرته في الاصبع كالطبيعة المسخّرة في الأجسام ، وكل ما يتصرف به الانسان في بدنه انما هو على مثيل ما يتصرف به الله في عالمه الأكبر[١٢١] . فهو يقرر أن النفس مع أنها واحدة الا أن لها قوى عديدة ، فاشرافها على البدن والروح الحيواني يجعلها تفعل في كل موضع فعلاً محدداً يختلف عن المواضع الأخرى ، لاختلاف القوى ، ففي موضع تفعل الإبصار ، وفي موضع غيره تفعل السمع ، وفي آخر الحس المشترك ، وكذا التخيل والتوهم وغير ذلك . وهذه الأفعال المتعددة للنفس الواحدة تشابه أفعال مبدأ الوجود الأول ، اذ هو بالنسبة الى وجود العقل إبداع ، وبالنسبة الى دوامه تكميل بالفعل ، وبالنسبة الى النفس تتميم وتوجيه من القوة الى الفعل ، وبالنسبة الى الطبيعة تحريك ، والى الأجسام تعريف ، والى الطبائع والعناصر تعديل ، والى المركبات تصوير ، والى المصورات إحياء ، والى الحيوان إحساس وهداية ، والى العقل الانساني تكليف وتعريف ، والى الأنبياء (ع) أمر

١٢١ ـ انظر : معراج السالكين للغزالي ، ص٢٢ . كذلك : الحقيقة في نظر الغزالي لسليمان دنيا ، ص١٠٨ ـ ١٠٩ ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧١م .

وكلام وكلمات وقول وكتاب ورسالات[١٢٢] .

ويوظف الغزالي لهذا المعنى الحديث المروي عن النبي «خلق الله آدم على صورته» ، وفي رواية أخرى «على صورة الرحمن» ، فعدّه دالاً على وجود مضاهاة بين الانسان وخالقه في الذات والصفات والأفعال ، مؤكداً على أن تصرف الانسان في عالمه يشبه تصرف الحق في العالم الأكبر ، فالأول إنموذج لهذا الأخير ولا يخلو الانموذج من محاكاة ما هو إنموذج له[١٢٣] . الأمر الذي يعني أن معرفة النفس تحقق معرفة غيرها من الوجود والعالم . وحقيقة الأمر أن الغزالي يشير الى أن باعتبار المضاهاة والنسخة المصغرة للعالم في الانسان تتحقق المعرفة المتبادلة بينهما ، فبمعرفة العالم تتحقق معرفة النفس ، كما أن بمعرفة هذه الأخيرة ينتج عنها معرفة العالم ، ما دام لكل شيء فيها نظير[١٢٤] ، طبقاً لقانون الشبه والسنخية . بل ويسحب الغزالي ذلك حتى على معرفة الشريعة من الوحي والنبوة والمعجزات والدار الآخرة والمغيبات وغيرها ، فهو يوظف للمعنى الآنف الذكر الحديث المروي عن النبي «من عرف نفسه فقد عرف ربه» ، حيث يفسّره بأن من عرف نفسه عرف ربه وصفاته وأفعاله ومراتب العالم ، مبدعاته ومكنوناته ، وكذلك عرف الملائكة ومراتبهم ، وعرف لمّة الملك ولمّة الشيطان والتوفيق والخذلان ، وعرف الرسالة والنبوة وكيفية الوحي وكيفية المعجزات والاخبار عن المغيبات ، وعرف الدار الآخرة والشقاوة والسعادة ولذة البهجة فيها ، كما وعرف غاية السعادة التي هي لقاء الحق تعالى[١٢٥] .

ومع ذلك فالغزالي لا يسلم من الوقوع في حوض التردد بخصوص الشبه مع مبدأ الوجود الأول . فهو أحياناً يسلّم بعدم وجود شبه بينه وبين العالم ، رغم اقراره بوجود علاقة شبه بين النفس من جهة وبين العالم ومبدأ الوجود الأول من جهة أخرى ، الأمر الذي يعني أن هناك نوعاً من الشبه بين الحق والطبيعة باعتبارها واقعة ضمن العالم ، لأن شبيه الشبيه شبيه بالشيء . كذلك فانه يجعل نسبة العقل المفارق (المطاوع) اليه كنسبة الشمس الى النور

١٢٢ ـ انظر معراج السالكين من القصور العوالي ، ج٣ ، ص١٠٣ ، وما بعدها ، دار الطباعة المحمدية بالأزهر ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٠م ـ ١٣٩٠هـ .

١٢٣ ـ رسالة روضة الطالبين ، ضمن القصور العوالي ، ج٤ ، ص٥٧ ـ ٥٨ .

١٢٤ ـ انظر : مقاصد الفلاسفة للغزالي ، ص٢٢٨ ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦١م .

١٢٥ ـ انظر : معراج السالكين من رسائل القصور العوالي ، ج٣ ، ص١١١ ، وكذلك : كيمياء السعادة ، ضمن رسائل الجواهر الغوالي ، ص١٧ ، مطبعة السعادة بمصر ، الطبعة الأولى ، ١٣٥٣هـ ١٩٣٤م .

المحض أو الجمر الى جوهر النار الصرف[١٢٦] ، الأمر الذي يفضي بصورة ما الى نوع من علاقة الشبه والسنخية مع الكل . بل يبلغ حد التردد لدى الغزالي هو أنه يعتبر الحق لا يُعرف الا بالسلب ، فهو وإن كان متجلياً على الكل ، لكن لشدة ظهوره يكون خفاؤه وبطونه[١٢٧] ، وبالتالي تُحال معرفته . ومع ذلك فانه يقر بأن للانسان أن يكتسب الصفات الإلهية ويتخلق بأخلاقه فيصير العبد «ربانياً» بالقرب منه ، حيث يكون ذا ضرب من الشبه بصفات الملائكة فيكون قريباً منها ، والتي هي قريبة من الحق لذلك الشبه . لكنه مع ذلك ينفي هذه المشابهة مع الحق ويثبت المشاركة في الصفات كالعلم والقدرة والحياة وغيرها[١٢٨] ، والتي من الواضح أنها عبارة عن نوع من المشابهة .

لكن يظل الاتجاه العام للغزالي هو أنه من دعاة الوحدة والشبه الذي لا يقبل الاستثناء ، فهو صريح القول بوحدة الشهود والوجود ، إذ يقول : «ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة واستكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانية أنه ليس في الوجود الا الله ، وان كل شيء هالك إلا وجهه ، لا أنه يصير هالكاً في وقت من الأوقات ، بل هو هالك أزلاً وأبداً . .»[١٢٩] . وتوضيحاً لعبارته هذه فانه ينص على أن «الوجود ينقسم الى ما للشيء من ذاته والى ما له من غيره ، وما له الوجود من غيره فهو عدم محض . وإنما هو موجود من حيث نسبته الى غيره ، وذلك ليس بوجود حقيقي . . فالموجود الحق هو الله تعالى ، كما أن النور الحق هو الله تعالى . .»[١٣٠] . وهو يؤكد هذا المعنى فيعتبر أن «سائر الأنوار مستعارة ، وانما الحقيقي نوره فقط ، وأن الكل نوره ، بل هو الكل ، بل لا هوية لغيره الا بالمجاز . فإذاً لا نور إلا نوره ، وسائر الأنوار أنوار من الذي يليه لا من ذاته»[١٣١] .

ويُعدّ مثال النور مهماً في توجيه نظرية الغزالي بما يبعدها عن مقالة الصوفية . فالنور ظاهر بذاته ومظهر لغيره بالعرض ، ولولا اظهاره لذاته ما ظهر شيء اطلاقاً ، وبالتالي فان كل

---

١٢٦ ـ مشكاة الأنوار للغزالي ، ص ٧٠ ، تحقيق وتقديم الدكتور أبو العلا عفيفي ، نشر الدار القومية في القاهرة .

١٢٧ ـ جواهر القرآن للغزالي ، ص١٣ ، دار الآفاق الجديدة ببيروت ، الطبعة الرابعة ، ١٩٧٩م . والمقصد الأسنى للغزالي ، ص١٤٧ ، مكتبة المعاهد العلمية بالصنادقية بمصر . كذلك : تاريخ الفلسفة في الاسلام لدي بور ، ص٣٤٠ ، ترجمه وعلّق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة ، الطبعة الرابعة ، ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٧م .

١٢٨ ـ المقصد الأسنى ، ص١٤ وما بعدها .

١٢٩ ـ انظر : مشكاة الأنوار للغزالي ، ص٥٥ ـ ٥٦ ، وكذلك الاسفار ، ج٢ ، ص٣٤٢ ، وقرة العيون للنراقي ، ص١٩٦ و٢٣٣ .

١٣٠ ـ مشكاة الأنوار ، ص٥٥ .

١٣١ ـ المصدر السابق ، ص٦٠ .

شيء من حيث هو وبغض النظر عن النور المظهر له يكون عدماً وسراباً لا حقيقة ولا وجود له . وهذا المفهوم هو أقرب الى التصور الفلسفي لوحدة الوجود منه الى الصوفي رغم الشعرة القصيرة التي تفصل بينهما والتي سنشهد انقطاعها لدى المتأخرين من الاشراقيين .

مهما يكن فان الغزالي يستعين لتوضيح نظريته عن الوجود بمثال نور الشمس ، حيث منه يستمد القمر نوره الذي يمكن أن يُرى في كوة المنزل ، وبه ينعكس الضوء على مرآة معلقة على الحائط ، فتنعكس صورته في مرآة أخرى معلقة على الجدار المقابل ، ومنه على الأرض . . وهكذا يكون الضوء الحاصل على الأرض تابعاً لما في المرآة على الحائط ، وهو بوره تابع الى غيره حتى ينتهي في الأخير الى نور الشمس ، بل الى الشمس ذاتها[١٣٢] ، مثلما هو الحال في علاقة الموجودات بالموجود الأول . الأمر الذي يجعلنا نعتبر الغزالي هو أول من حدد طريقة الفلاسفة في وحدة الوجود ، والتي تختلف عن طريقة العرفاء كما سنرى .

والأهم من ذلك أن الغزالي يمثل أول من شيّد قاعدة تفسيرية جديدة لمفاهيم الشرع على أساس اعتبار التشاكل عبارة عن أول محاولة تسعى نحو المصالحة بين الفلسفة وطريقة السلف البيانية ، لما فيهما من طابع مشترك . فالفلسفة في هذه المرة ترضى أن تأخذ بظاهر ما ورد في الشرع دون حاجة للتوجيه والتأويل . ومن ثم اذا كانت طريقة السلف البيانية تقر بما جاء به الشرع من صفات إلهية ، كالسمع والبصر والغضب والضحك والفرح والاستواء والاستهزاء والمكر والتعجب والمجيء والهرولة واليد والقدم والعين والوجه وما الى ذلك من صفات مذكورة في القرآن والحديث ، فانه بحسب طريقة الغزالي الفلسفية التي تجعل عوالم الوجود متطابقة ، بعضها من سنخ البعض الآخر ، يصبح ما ذكره الشرع من صفات إلهية يمثل حقيقةً ظهر على سنخها كما نراه من صفات الخلق في العالم الدنيوي ، لكن من غير أن يكون للعالم العلوي الإلهي نظير أو مثيل ، وذلك للبون الشاسع بين العالمين ، وعليه يصدق على هذا العالم ما جاء ذكره في الخطاب ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾[١٣٣] ، على ما سيأتينا تفصيله في الجزء الثاني من هذا الكتاب .

---

١٣٢ ـ انظر : مشكاة الأنوار ضمن الجواهر الغوالي ، ص ١٢٠ ، كذلك : دراسات في الفلسفة الاسلامية للدكتور محمود قاسم ، ص ١١٣ ، الطبعة الثالثة .

١٣٣ ـ الشورى ١١

الأصل المولد ووحدة العقل الفلسفي عند ابن باجة

واذا ما انتقلنا الى فلاسفة الاندلس وعرفائها ، فأول ما نصادفه أمامنا هو الفيلسوف ابن باجة (المتوفي سنة ٥٣٣هـ) ، وهو لا يختلف عن زملائه الفلاسفة في اسناد آرائه وتحكيمها طبقاً لقانون الشبه والسنخية . وأهم ما جاء به هذا الفيلسوف العقلي هو أنه أعاد النظر في الصيغةالتي رسمها الفارابي في وحدة الفلاسفة ، وحولها مما هي عبارة عن دراسة لايجاد الاتفاق بين آراء الفلاسفة وبالخصوص آراء افلاطون وأرسطو . . الى صيغة تكشف عن وحدة العقل والادراك لاثبات وحدة الفلاسفة . إذ بنظره انه لما كان الإدراك واحداً حين يبلغ مرحلة العقل المستفاد ، حيث يصبح الانسان عين هذا العقل ، لذا لا يكون هناك فرق بين الفلاسفة من جهة الحقيقة ، بل الاختلاف بينهم انما هو من جهة الزي أو المظهر المغرر بالتمايز والكثرة ، ذلك ان جميع الفلاسفة يصبحون حينذاك عقلاً واحداً خالداً غير بال ولا فاسد[١٣٤] .

ويجعل ابن باجة من هذه المرتبة التي يصلها الفلاسفة جميعاً أرقى مراتب الادراك . فهي مرتبة أخيرة تحصل بعد مرور الانسان بمرتبتين دونيتين من الادراك . وجميع هذه المراتب الثلاث تتدرج بالتناسخ والتكامل . فالمرتبة الأولى عنده هي مرتبة ادراك الجمهور ، إذ يكون المعقول فيها غير مفصول عن الصور الهيولانية الحسّية ، فلا يدركه الجمهور «إلا بها وعنها ومنها ولها» . أما المرتبة الثانية فهي مرتبة النظّار الطبيعيين ، اذ يكون للمعقول فيها نوع من التجرد عن تلك الصور ، بحيث يكون له ذات وجود في نفسه . في حين ان المرتبة الثالثة الخاصة بالفلاسفة فهي مرتبة السعداء الذين يرون الشيء نفسه . وهو يشبّه هذه المراتب

١٣٤ ـ رسالة اتصال العقل بالانسان ، ضمن رسائل ابن باجة ، ص ١٧٠ .

المتسانخة تشبيهاً افلاطونياً ، فيعتبر حال الجمهور من المعقولات أشبه بحال «المبصرين في مغارة لا تطلع عليهم الشمس فيها فيرونها ، بل يرون الألوان كلها في الظل ، فمن كان في فضاء المغارة رأى في حال شبيهة بالظلمة ، ومن عند مدخل المغارة رأى الألوان في الظل ولم يبصر قط ذلك الضوء . فلذلك كما انه لا وجود للضوء مجرداً عن الألوان عند أهل المغارة ، كذلك لا وجود لذلك العقل عند الجمهور ولا يشعرون به ، واما النظريون فينزلون منزلة من خرج من المغارة الى البراح ، فلمح الضوء مجرداً عن الألوان ، ورأى جميع الألوان على كنهها . واما السعداء فليس لها في الأبصار شبه ، إذ يصيرون هم الشيء . فلو استحال البصر ضوءاً لكان عند ذلك يتنزل منزلة السعداء»[١٣٥] .

الأصل المولد وحكاية ابن يقظان عند ابن طفيل

أما ابن طفيل (المتوفي سنة ٥٨١هـ) فقد اقتفى أثر ابن سينا وحذا حذوه كالقدة بالقدة والنعل وبالنعل ، وذلك في اخضاع مراتب الوجودات تحت طائلة قانون الشبه والسنخية .حيث بسط فكرته مموهة عبر حكايته عن (حي بن يقظان) المستعارة من ابن سينا في الكشف عن أسرار الفلسفة المشرقية . فهو كابن سينا عمل بتطبيق قاعدة (الامكان الأشرف) الأرسطية ، فاعتبر ان الوجود واحد وإن تعددت مظاهره وتفاوتت مراتبه ، وان كل مرتبة من مراتب الكائنات تشتمل على جوهر وكمال ما دونها فيكون لها زيادة خاصة . فالانسان مثلاً يشارك الحيوان بكل ما فيه ويزيد عليه بالنفس العاقلة ، والحيوان يشارك النبات بأبعاده الثلاثة ـ التغذية والنمو والتوليد ـ ويزيد عليه بالحس والحركة ، كما ان النبات يشارك الجماد بما يملك ويزيد عليه بتلك الأبعاد الثلاثة . . وكذا هو الحال مع سائر المراتب الوجودية الأخرى . وهو بذلك لا يستثني حتى مبدأ الوجود الأول ، اذ يراه مشتملاً على جميع المراتب الوجودية والكونية التي دونه ، فهو الأصل الذي منه ينحدر النظام الواحد على اختلاف مظاهره ورتبه[١٣٦] ، الأمر الذي يعني أنه يقول بوحدة الوجود التامة اتساقاً مع منطق قانون الشبه والسنخية .

---

١٣٥ ـ رسالة اتصال العقل بالانسان من رسائل ابن باجة ، ص١٦٨ ـ ١٦٩ ، حققها وقدم لها ماجد فخري ، دار النهار ببيروت ، ١٩٦٨م .

١٣٦ ـ رسالة حي بن يقظان لابن طفيل ، ص٣٣ ـ ٣٦ ، تقديم وتحقيق البير نصري نادر ، دار المشرق ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٨ ، كذلك :اعلام الفلسفة العربية ، ص ٦٨١ ـ ٦٨٢ .

الأصل المولد ووحدة الوجود النوعية عند ابن رشد

أما مع فيلسوف قرطبة العقلي ابن رشد (المتوفي سنة ٥٩٥هـ) ، فسنجد أنه لأول مرة يخلص مع قانون الوحدة والشبه بشكل صريح ومنتظم من غير تردد ، فيطبقه على العلاقة الخاصة بين مبدأ الوجود الأول وسائر الوجودات المتفرعة عنه . فهو لأول مرة في تاريخ الفكر الاسلامي لا يتردد من أن يعتبر علم مبدأ الوجود الأول بذاته هو نفسه عبارة عن العلم بالأشياء ، لا أن هذا الأخير لازم عن علمه بذاته كما كان يقول الفارابيان الذان خشيا من حدوث التكثر في الذات الإلهية . فعند فيلسوف قرطبة أن علم الأول بذاته هو عين الذات التي هي عين صور الموجودات متحدة بشكل من الاتحاد البسيط الذي لا يخلو من تفصيل . فعقل الذات الإلهية لنفسها هو في حد ذاته عقل لجميع الموجودات من دون حيثية أخرى[١٣٧] ، وذلك تبعاً لقاعدة (بسيط الحقيقة كل الأشياء) المستخلصة من قانون الشبه والسنخية ، والتي صاغها المتأخرون من الفلاسفة المسلمين .

واتساقاً مع هذا المنطق فان ابن رشد يؤسس نظريته في وحدة الوجود تبعاً لوحدة النوع المستلهمة من نظام الأسباب والمسببات ، ذلك أنه حلل العلاقة الخاصة بين العلة والمعلول فرأى أن علاقتهما قائمة على الشبه مما يبرر المقولة الفلسفية القائلة (علم العلة بذاتها يستلزم علمها بالمعلول) . وعليه اعتبر أن التفاوت بين العلة والمعلول انما يكون على أساس الشرف في النوع الواحد لا اختلاف النوعية . وعلى حد قوله : «لما كان الفاعل انما يعطي المفعول شبيه ما في جوهره ، وكان المفعول يلزم فيه أن يكون غيراً . . وجب ضرورة أحد أمرين ، إما يكون مغايراً له بالهيولى . . وإما أن تكون المغايرة التي بينهما في التفاضل في النوع الواحد ، وذلك بأن يكون الفاعل في ذلك النوع أشرف من المفعول . . وإذا كان كذلك فهذه المبادئ التي ليست في هيولى انما يغاير فيها الفاعل المفعول ، والعلة المعلول بالتفاضل في الشرف في النوع الواحد لا باختلاف النوعية»[١٣٨] . وقد اعتقد ان ذلك هو الظاهر من مذهب أرسطو وأصحابه أو اللازم عن مذهبهم[١٣٩] .

ومع ذلك يمكن أن يلاحظ أن النظرية الأرسطية الرشدية تقف موقفاً مضطرباً تجاه الهيولى في تلك الوحدة من الوجود . فهي من جهة تنظر اليها نظرة أجنبية ومستقلة عن

١٣٧ ـ تهافت التهافت لابن رشد ، ص٤٣٥ و٣٣٩ .

١٣٨ ـ كتاب ما بعد الطبيعة ضمن رسائل ابن رشد ، ص١٥٠ .

١٣٩ ـ المصدر السابق ، ص١٥٣ .

فعل الفاعل ، إذ العلة الأولى ليست علة لذات الهيولى ، وانما هي علة لتحريكها ، ومن ذلك ينشأ النظام والصورة وتتحقق المشابهة كما علمنا . لكن من جهة أخرى أن هذه النظرية تجعل من الصور الموجودة في ذات الفاعل الأول بالفعل ، موجودة كذلك في المادة الأولى بالقوة[١٤٠] . وهذا هو محل الاضطراب ، إذ القول الأخير لا يجعل من الهيولى مستقلة عن الفاعل ، والا كيف جاز أن يكون ما موجود في ذات الفاعل بالفعل ، موجوداً لدى المادة بالقوة؟ !

وهو كغيره من الفلاسفة المسلمين يفرش البساط العقلي الصوري على الوجود ككل طبقاً لعلاقة العلة بالمعلول حسب قانون الأصل والشبه . فالموجودات عبارة عن صور أو ادراكات عقلية متوزعة بحسب مراتبها من الوجود ، أخسّها هو وجودها في المواد ، ثم بعد ذلك وجودها في العقل الانساني ، ثم وجودها في العقول المفارقة . فهذه العقول هي نفسها عبارة عن صور بعضها أرقى وأفضل من البعض الآخر[١٤١] . وكل صورة ادراكية فوجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها لعاقلها أمر واحد بلا تغاير ، وبالتالي يصبح كل عاقل جميع معقولاته ، وكلما كثرت المعقولات كلما أصبح التعقل أشدّ عقلية وأكمل ذاتاً وأقوى وجوداً وأزيد آثاراً ، وهكذا تتفاوت العقول حتى ينتهي الأمر الى العقل الإلهي الذي هو عبارة عن «جميع العقول ، بل جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من جميعها»[١٤٢] .

وهو من حيث قوله بوحدة الوجود النوعية فانه يقترب أحياناً من النظرية الصوفية ويكاد يقع في أسرها ، على ما سيتضح لنا ذلك في ما بعد .

كما انه طبقاً لمبدأ السنخية تمكن من حل مشكلة الصدور بما يقترب من مآل طريقة المتأخرين من الاشراقيين الذين وفقوا بين السلوكين الفلسفي والعرفاني . فالاتجاه الصوفي لم يتقبل تلك النظرية بصورتها القائلة (الواحد لا يصدر عنه الا واحد) . إذ على الرغم من اعتقاده بصدق المقولة نظرياً ، لكنه لم يجد لها تطبيقاً على أرض الوجود . فالمبدأ الأول عنده ليس مجرد واحد بسيط ، بل له نسب متكثرة تجعله عبارة عن «الواحد الكثير» ، الأمر الذي

١٤٠ ـ تفسير ما بعد الطبيعة ، ج٣ ، ص١٥٠٤ ـ ١٥٠٥ .

١٤١ ـ تهافت التهافت ، ص٢١٥ ـ ٢١٦ .

١٤٢ ـ المصدر السابق ، ص٢٠٢ و٤٤٢ .

يبرر على أساسه صدور الكثرة عنه[١٤٣] .

كما ان هناك مجموعة من المتكلمين هم أيضاً وافقوا على تلك المقولة نظرياً ، إلاّ انهم أنكروا ان يكون لها مصداق في الوجود . فبرأيهم أنه يجوز ان يصدر عن المبدأ الأول أمور كثيرة ، وذلك لوجود الكثرة الاعتبارية في ذاته ، كالسلوب والاضافات النسبية ، كعالميته وقادريته ورازقيته وخالقيته ، الى غير ذلك من الاضافات ، وكذا مع ما هو مسلوب عنه من صفات الممكنات وأحوالها . فبحسب كل سلب واضافة يصدر عنه موجود عيني ، فهذه الاعتبارات هي نظير الاعتبارات التي أثبتها الفلاسفة في العقل الأول المعلول ، إذ بنظرهم انها لا تقدح في وحدته وبساطته[١٤٤] .

كذلك انطلق ابن رشد من الموقع نفسه الذي انطلق منه الصوفية وبعض المتكلمين . فهم جميعاً قد سلّموا بصحة قاعدة (الواحد لا يصدر عنه الاّ واحد) نظرياً ، لكنهم نفوا أن يكون لها مصداق في الوجود . فالمبدأ الأول عندهم عبارة عن «الواحد الكثير» ولو اعتباراً . فمثلما ان الصوفية أثبتوا للمبدأ الأول صفات ونسباً مغايرة عقلاً وخارجاً ، وبالتالي جاز عندهم صدور الكثرة عن الواحد[١٤٥] ، وكذلك مثلما أن بعض المتكلمين أثبت الكثرة الاعتبارية في ذاته ، على الرغم من أنهم جميعاً متفقون على صدق القاعدة نظرياً ، فكذلك هو الحال مع ابن رشد ، فهو لا ينفي المقولة نظرياً ، بل على العكس ان تحليله لها يجعله يؤكدها . ذلك ان رأيه بجواز صدور الكثرة عن الواحد مستمد من منطق اعتقاده بأن هذا الواحد البسيط فيه كثرة صورية مختلفة لا تتنافى مع كونه واحداً بسيطاً[١٤٦] ، فهو من هذا الموقع يصحح جواز

---

١٤٣ ـ وان كان ابن عربي قد استدل بدليل رياضي ذهني على خطأ النظرية ، وهو عبارة عن خروج خطوط متعددة من نقطة المركز الى المحيط في الدائرة ، فبرغم ان النقطة واحدة غير متعددة ، إلاّ ان هناك خطوطاً عديدة تخرج منها وتنتهي الى نقط متعددة على المحيط كلها تكون في مقابل تلك النقطة وجهاً لوجه . (الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ٢٦٠ ، دار صادر ، بيروت ، وكذلك : المقدمات من نص النصوص للآملي ، ص ١١٥ ـ ١١٦ ، طبعة طهران ١٩٧٥) . إلا أن صدر المتألهين قد سخّف الاستدلال المذكور ، فردّ عليه من جهة اعتبار النقطة مركبة من أمور غير متناهية ، لهذا يصح عنها الصدور المتكثر ، وبالتالي فانها لا تتعارض مع مقولة الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . (انظر : الأسفار ، ج ٢ ، ص ٢٠٦) . علماً بأن ابن عربي في محل آخر من كتابه الفتوحات ، الذي ذكر فيه دليله السابق ، أقرّ بعدم قدرة تفسير تلك المقولة لصدور الكثرة ، لذلك فقد عوّل في تفسيره على فكرة العدد (٣) الذي أخذه عن الفيثاغوريين لكونه عندهم يمثل الأصل في الأعداد الفردية ، معتبراً أن أبسط الكثرة في داخل العدد هو الثلاثة (ابن عربي حياته ومذهبه ، ص ٢٦٨ ، لأستين بلاثيوس ، ترجمه عن الاسبانية عبد الرحمن بدوي ، دار القلم ، بيروت ، وكالة المطبوعات بالكويت ١٩٧٩) .

١٤٤ ـ أصل الأصول ، ص ٩١ ، ٩٣ .

١٤٥ ـ المصدر السابق ، ص ٨٠ ـ ٨١ .

١٤٦ ـ تهافت التهافت ، ص ٢٣١ .

صدور الكثرة عنه الى درجة انه يقول : «ليس يمتنع في ما هو بذاته عقل ومعقول ان يكون علة لموجودات شتى من جهة ما يعقل منه أنحاء شتى ، وذلك اذا كانت تلك العقول ـ أي المعلولات الفلكية المفارقة ـ منه أنحاء مختلفة من الصور»[١٤٧] .

بل ان فيلسوف قرطبة يتوغل الى أكثر من هذا ، حيث انه لا يكتفي بالاعتراف لقاعدة الصدور نظرياً فحسب ، وانما يقيم مذهبه انطلاقاً منها دون ان يتجاوزها . إذ يرى ان الكثرة التي تصدر عن الواحد البسيط هي كثرة مجملة في الواحد ، فكما ان المبدأ الأول عبارة عن مطلق من حيث انه كل الأشياء ، فان ما يصدر عنه من فعل لا بد أن يكون مطلقاً وحاملاً للكثرة على شاكلة الأول طبقاً للسنخية . وبذلك يكون الصادر هو عبارة عن واحد وكثير مثلما أن الأول عبارة عن «الواحد الكثير» . وعليه اعتبر قضية صدور الواحد عن الأول صادقة ، مثلما ان قضية صدور الكثرة عنه صادقة ايضاً[١٤٨] . وهو بهذا ينحو منحى قريباً جداً من المنحى الذي سلكه الاشراقيون خاصة صدر المتألهين ، وهو المسلك الذي جمع ما بين رأي الفلاسفة كالفارابيين ورأي العرفاء . ذلك انه وإن كان يقول بصدور الفعل المطلق دفعة واحدة ، لكنه في الوقت نفسه لا ينكر التسلسل في مضامين هذا الفعل طبقاً لقاعدة «الإمكان الأشرف» القائمة على السنخية[١٤٩] .

على ان ابن رشد بمقولته في الجمع بين الدفعة الواحدة للفعل المطلق وبين التسلسل

---

١٤٧ ـ تفسير ما بعد الطبيعة ، ج٣ ، ص١٦٤٩ .

١٤٨ ـ تهافت التهافت ، ص ٢٥٠ .

١٤٩ ـ وكما يصرّح بأن ما من صفة ناقصة إلاّ ويسبقها وجود صفة كاملة على شاكلتها ، فمثلاً «ان ما وجدت فيه حرارة ناقصة فهي موجودة له من قبل شيء حار بحرارة كاملة ، وكذلك ما وجد حياً بحياة ناقصة . . . وكذلك ما وجد عاقلاً بعقل ناقص فهو موجود له من قبل شيء هو عقل بعقل كامل ، وكذلك كل ما وجد له فعل عقلي كامل فهو موجود له من قبل عقل كامل» (المصدر السابق ، ص٣٤٢) . وينطبق هذا الحال على عالم العقول المفارقة المعتبرة بسيطة وكاملة ، فهي ليست متغايرة تغاير النوع ولا تغاير الشخص ، بل انها تتغاير من جهة شدة البساطة ، وذلك لكونها ليست في مرتبة واحدة من الاضافة او المعلولية الى المبدأ الأول ، فهي تتفاضل بحسب حالها من القرب والبعد منه ، فكلما كانت متقدمة في رتبة الوجود وقريبة من الأول كانت أكثر بساطة وكمالاً ، وبالتالي فان المعلول الأول هو أبسط وأكمل من المعلول الثاني ، وهذا أبسط وأكمل من الثالث ، وهكذا . وهي وإن كانت بسيطة من حيث انها وحدات تامة بالفعل دون مادة ولا قوة ، إلاّ انها بنظره لها نوع من الكثرة والتركيب الذي تتفاوت فيه في ما بينها بحسب القرب والبعد من المبدأ الأول ، وذلك من حيث انها تعقل من ذواتها معنى ١٥٥ ـ الشواهد الربوبية لصدر المتألهين ، ص٧ ، نشر دانشكاهي بايران ، طبعة ثانية . انظر كتابه الآخر : المبدأ والمعاد ، ص١٩٤ ، نشر انجمن حكمت وفلسفة ايران ، ١٩٧٦ .

مضافاً الى عللها ، بخلاف ما هو الحال في المبدأ الأول الذي نفى عنه مثل تلك الكثرة والتركيب ، إذ انه «يعقل من ذاته معنى موجوداً لا معنى ما مضافاً الى علة» (المصدر السابق ، ص٢٠٠ ـ ٢٠٤ و٢١٧ و٢٩٢ ـ ٢٩٣) .

الذي يقتضيه التفكير الفلسفي ، جعله يعتقد بوجود قوة روحية واحدة هي التي تربط بين أجزاء ذلك التسلسل وتجعل من الكثرة عبارة عن أمر واحد ، فهي تسري في الكل سريانا واحداً . فمن حيث ان الأشياء لا يصح وجودها الا بارتباطها ببعض ، لكون كل منها يفتقر الى البعض الآخر كما تقتضيه علاقة العلة والمعلول ، لذلك كان وجودها تابعاً لارتباطها ، مما يعني ان معطي الرباط هو معطي الوجود ، إذ الأشياء تفتقر بوجودها الى المبدأ الأول من حيث ارتباطها وعالقيتها به ، وحيث ان هذا المبدأ واحد ، فما يعطيه يجب ان يكون واحداً طبقاً لقاعدة الصدور (الواحد لا يصدر عنه الا واحد) . لكن «هذه الوحدة تتنوّع على جميع الموجودات بحسب طبائعها ، ويحصل من تلك الوحدة المعطاة في موجود موجود وجود ذلك الموجود ، وتترقى كلها الى الوحدة الأولى»[١٥٠] .

فعلى هذا الأساس قام ابن رشد بتصوير فيض هذه القوة السارية في الكل وتشبيهها بجسم الحيوان ، مؤكداً على أن الفلاسفة القدماء قد أجمعوا على ذلك[١٥١] ، وهو يعوّل في هذه النظرية على كلام الاسكندر الذي يقول : «انه لا بد ان تكون هنا قوة روحانية سارية في جميع أجزاء العالم كما يوجد في جميع أجزاء الحيوان الواحد قوة ترتبط أجزاءه بعضها ببعض»[١٥٢] .

والملاحظ ان هذا التصور لعلاقة الكثرة بالوحدة من خلال الفعل الساري الفائض عن المبدأ الأول ، هو انه يتفق تماماً مع ما يقوله الاشراقيون في المشرق العربي والاسلامي ، فهم يعبّرون عن هذا الفعل المطلق بانه عبارة عن وجود منبسط مطلق يرتبط بالمبدأ الأول ارتباط

---

١٥٠ ـ المصدر السابق ، ص ١٨١ .

١٥١ ـ فهو يقول : «وأما كون جميع المبادئ المفارقة وغير المفارقة فائضة عن المبدأ الأول وان بفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحداً وبها ارتبطت جميع أجزائه حتى صار الكل يؤم فعلاً واحداً كالحال في بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والأعضاء والأفعال ، فانه انما صار عند العلماء واحداً وموجوداً بقوة واحدة فيه فاضت عن الأول ، فأمر أجمعوا عليه لأن السماء عندهم بأسرها هي بمنزلة حيوان واحد . . وقد قام عندهم البرهان على ان في الحيوان قوة واحدة بها صار واحداً وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلاً واحداً وهو سلامة الحيوان ، وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الأول . . فإن كان واجباً ان يكون في الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية سارية في جميع أجزائه بها صارت الكثرة الموجودة فيه من القوى والأجسام واحدة ، حتى قيل في الأجسام الموجودة فيه انها جسم واحد ، وقيل في القوى الموجودة فيه انها قوة واحدة ، وكانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجزاء الحيوان الواحد من الحيوان الواحد ، فباضطرار ان يكون حالها في أجزائه الحيوانية وفي قواها المحركة النفسانية والعقلية هذه الحال ، أعني ان فيها قوة واحدة روحانية بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية وهي سارية في الكل سرياناً واحداً» . (تهافت التهافت ، ص ٢٢٩ ـ ٢٣١) .

١٥٢ ـ المصدر السابق ، ص ٤٢٠ .

الفعل بالذات ، فهو فعل الله الساري في كل شيء ، وهو واحد وكثير ومجمل ومفصّل . فالفيلسوف المشرقي صدر المتألهين يعتبر ان هناك ثلاث مراتب في الوجود ، الأولى عبارة عن مبدأ الكل وهو الواجب الأول ، والثانية عبارة عن الوجود المتعلق بغيره ، كالعقول والنفوس والطبائع والأجرام والمواد ، أما المرتبة الثالثة فهي الوجود المنبسط على هياكل الأعيان والماهيات ، وهو المسمّى بالنفس الرحماني وبالحق المخلوق به ، حيث انه الصادر الأول وأصل وجود العالم وحياته ونوره الساري في جميع ما في السماوات والأرضين ؛ كل حسب رتبته[١٥٣] .

وهذا هو وجه اختلاف الاشراقيين عن الصوفية ، فكلا الفريقين يعتقدان بأصالة وثبوت الوجود الواحد البسيط ذي المراتب المتنزلة ، إلاّ ان الاشراقيين يعتبرون المبدأ الأول تمام الأشياء وعينها ـ كلها ـ من حيث جمعه لكمالاتها ، وغيره يعد من المتعلقات المرتبطة به[١٥٤] ، وهي ما تمثل أطواره وشؤونه . أما الصوفية فتجعل من المبدأ الأول عين هذا الوجود المنبسط ، حيث سريانه كسريان النفس في البدن ، بل الكل واحد بمراتبه من التجرد والتجسّد ، كما هو الحال مع النفس حيث تحتفظ بمرتبة لها في نفسها ومراتب أخرى تجامع فيها سائر الأعضاء . مما يعني ان الخلاف بين الفريقين ينحصر في موضوع السريان إن كان يخص الذات الإلهية أم فعلها ، إذ الصوفية تقول بسريان الذات ، والاشراقيون يقولون بسريان الفعل الواجب مع حفظ الذات في عزّ مرتبتها وعلوّها .

أما المشّاؤون فهم وإن اعتقدوا بأن الوجود يمثل حقائق متخالفة ، لكن إقرارهم بأنه عبارة عن معنى بسيط لجميع الكائنات يجعلهم يقتربون من المعنى الاشراقي الآنف الذكر ، بل ربما لهذا السبب كان صدر المتألهين يرى طريقته لا تختلف عن طريقتهم عند التدقيق والتفتيش[١٥٥] . ولعل أعظم اتفاق للمشّائين مع الاشراقيين هو ذلك الذي ذكره ابن رشد والذي نقل بأن القدماء قد أجمعوا عليه ، كما نص عليه شارح أرسطو الاسكندر . فما ذكره ابن رشد من الفعل المطلق الواحد الساري في سلسلة الوجودات انما يقصد به نفس ما قصده الاشراقيون من العقل الأول ، وذلك من حيث انه صادر أول تستمد منه سائر السلسلة

---

١٥٣ ـ شرح رسالة مشاعر صدر المتألهين ، ص١٧٧ ـ ١٨٠ ، للاهيجي ، مكتب الاعلام الاسلامي بطهران .

١٥٤ ـ المصدر السابق ، ص٢٣٥ ـ ٢٣٦ .

١٥٥ ـ الشواهد الربوبية لصدر المتألهين ، ص٧ ، نشر دانشكاهي بإيران ، طبعة ثانية . انظر كتابه الآخر : المبدأ والمعاد ، ص١٩٤ نشر انجمن حكمت وفلسفة ايران ، ١٩٧٦ .

الوجودية وجودها وارتباطها وحياتها ، ذلك انها تمثل تنزلات هذا الفعل . الأمر الذي يعني ان هذا الفعل المطلق الساري كما يسميه المشّاؤون ، أو الوجود المطلق المنبسط كما يسميه الاشراقيون ، هو عبارة عن نفس ذلك العقل الأول الفائض عن المبدأ الواجب باعتبارين مختلفين ، إذ إن هذا العقل يمثل من جهة صدارة وكمال ذلك الفعل أو الوجود وتمامه ، كما انه من جهة أخرى يعتبر سارياً في جميع أرجاء ما دونه ، أي أنه مفارق مع كل مفارق ، وملابس للمادة مع كل مادة ، فهو مفارق وملابس ؛ كل بحسب رتبته الخاصة في سلسلة الوجود ، ولولا حضوره فيها بنحو ما من الانحاء ما كان لها من أثر ولا وجود .

إذا كان تاريخ النظام الوجودي قد شهد على يد ابن رشد أبلغ صورة فلسفية عن «الوحدة النوعية» للوجود التي تفرزها علاقة الشبه بين العلة والمعلول ، فانه قد شهد أيضاً على يد معاصره العارف الشيخ محي الدين بن عربي (المتوفي سنة ٦٣٨هـ) أعمق صورة عرفانية تثبت «الوحدة الشخصية» للوجود . فهي أعمق مدلول تتطور فيه الدلالة من علاقة الشبه الى علاقة عضوية للوحدة المطلقة . فاذا كانت علاقة الشبه لدى ابن رشد تستبطن في ذاتها الوحدة النوعية للوجود ، فان التطور الجديد الذي أحدثه ابن عربي كان على العكس ، اذ أصبحت وحدة الوجود الشخصية هي التي تستبطن علاقة الشبه كحالة وجودية .

على أن عملية بسط الوحدة العضوية التامة على الوجود قد أخذت نوعاً من الغموض والتعقيد لدى الذين اهتموا بدراسة فكر ابن عربي . فهو كثيراً ما كان يعبّر عن هذه الوحدة بـ «الوجود المطلق» ، وبذلك فانه إما أن يريد به مطلق الوجود ، مما يعني انه يشمل مبدأ الوجود الأول وما دونه معاً ، أو هو عبارة عن الوجود الحامل لجميع الكمالات ، وبالتالي يكون عبارة عن مبدأ الوجود الأول باعتبار ان فيه تنحصر تلك الكمالات ، حيث انه صرف الوجود والقدرة والحياة والعلم وما اليها ، ويقابله الوجود المقيد الذي فيه شائبة النقصان وفقدان الكمال مما يطلق عليه بالممكنات مجازاً . أو أن «الوجود المطلق» عبارة عن الفعل الخاص بمبدأ الوجود الأول ، وهو فعل عام منبسط وشامل ، وبذلك يمتاز عن ذات هذا المبدأ ، أو انه عبارة عن وجود أمر واحد منبسط يمثل ذاتاً واجبة لها أطوارها المختلفة ، ففي طور تكون هوية أحدية ، أو إلهية ، أو انها تتجلى في صور وأشكال مشهودة من الشجر والحجر وكل شيء من دون حصر ولا تقييد .

وسط هذه الاحتمالات الأربعة فهم العارف علاء الدولة السمناني أن ما يقصده الشيخ الاعرابي انما هو الفرض الأخير ، لهذا فقد اعترض عليه بذلك ، فبينما كان ابن عربي يقول في فتوحاته المكية : «ان الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكل نعت ، ولا شك ان الوجود المطلق المنعوت بكل نعت هو الوجود الانبساطي ، أعني الحقيقة لا بشرط شيء ، ولا يمكن حمله على المرتبة الأولى ، أعني الحقيقة بشرط لا شيء ، لأنه في هذه المرتبة لا اسم ولا رسم ولا نعت ولا صفة كما عرفت ، فكيف يكون الوجود في هذه المرتبة منعوتاً بكل نعت؟» ، عقب عليه السمناني معترضاً بالقول : «ان الوجود الحق هو الخالق تعالى لا الوجود المطلق ولا المقيد . وقد استخدم هذا الاسلوب في كل مرة يعبر فيها ابن عربي عن الحق بالوجود المطلق ، أو انه عين كل شيء»[١٥٦] .

بيد ان البعض حاول ان يدفع هذا الاتهام ، فقد احتمل صدر المتألهين أن هناك سوء فهم نابع عن الاشتراك اللفظي في الاصطلاح ، وذلك لصعوبة التعبير عما هو في طور وراء طور العقل ، فاعتبر ان بعض العرفاء يطلق الوجود المطلق على ذاته تعالى ، كما هو الحال مع صاحب العروة ، وبعضهم يطلقه على فعله بالخصوص ، كما هو الحال مع ابن عربي ، مما أدى الى أن يلتبس الأمر على العارف السمناني[١٥٧] ، وهو لا يستبعد ان يكون الاختلاف بين المذهبين الاشراقي والصوفي عائداً الى التفاوت في الاصطلاح وأنحاء الاشارات والتفنن في التصريح والتلويح ، مع اتفاقهم على الأصول والدعائم[١٥٨] . مع انه في بعض المواضع صرح باختلاف مذهب ابن عربي عن مذهب الحكماء ، إذ اعتبره قائلاً بأن حقيقة الواجب تتمثل بالوجود المطلق المقدس عن الاطلاق والتقييد جميعاً[١٥٩] .

وحقيقة الأمر ان ما قصده ابن عربي وراء تمويهاته ، هو ليسلط الضوء على وجود مبدأ واحد في الوجود لا وجود لغيره أبداً ، فهو ينبسط انبساطاً تظهر به مختلف مراتب التجليات والتعينات ، لكنه في حد ذاته غير قابل للحد ولا التعيين ولا الحصر . فهو ثالث اثنين ورابع

---

١٥٦ ـ انظر : الاسفار ، ج٢ ، ص٣٣٦ ـ ٣٣٧ ، وايقاظ النائمين ، ص١١ ـ ١٢ ، وقرة العيون للنراقي ، ص١٧٧ ـ ١٧٨ ، مقدمة وتعليق الأشتياني ، انتشارات دانشگاه فردوسي ، مشهد .

١٥٧ ـ الاسفار ، ج٢ ، ص٣٣٣ ـ ٣٣٧ ، وايقاظ النائمين ، ص١٠ ـ ١٣ .

١٥٨ ـ انظر : تفسير القرآن لصدر المتألهين ، ج٤ ، ص٣٤٨ ـ ٣٤٩ ، انتشارات بيدار بقم ، تصحيح محمد خواجوي . وتحفه ، ص١٣٣ .

١٥٩ ـ تفسير القرآن لصدر المتألهين ، ج٤ ، ص١١٢

ثلاثة وخامس أربعة وهكذا من دون حصر اطلاقاً[١٦٠] ، وهو بالتالي عين كل شيء ، وحقيقته تقتضي الاطلاق واللاحصر[١٦١] . فهو محدود بحد كل ذي حد ، وهو الساري في مسمى المخلوقات المبدعات ، وهو عين الوجود ، وهو «الشاهد من الشاهد ، والمشهود من المشهود ، فالعالم صورته ، وهو روح العالم المدبر له ، فهو الانسان الكبير»[١٦٢] . وحيث ان صورة العالم هي ظاهريته ، أما هويته فهي باطن هذا العالم ، لذا ان الحد الكامل له هو ظاهر العالم وباطنه معاً[١٦٣] . ذلك أنه إن حُدّ بحد فلا بد أن يحد بجميع الحدود ، فهو يتعين في كل محدود بحسبه وقدره ، ولا ينحصر في حد ما ، بل ولا في جميع الحدود المحدودة ، لكن حيث ان هذه الحدود لا تنحصر فهو لا يحد بأي حد خاص منها ، فهو بالتالي حد كل شيء دون أن يكون له حد محدود[١٦٤] . فهو الكثير الواحد ، الكثير بالصورة والواحد بالعين ، مثلما ان الانسان واحد لكن أفراده لا تتناهى وجوداً وشخصاً ، فكذا هو واحد بالعين كثير بالصور والأشخاص . ومن هنا يعلم كيف «يتجلى يوم القيامة في صورة فيُعرف ثم يتحول في صورة فيُنكر ، ثم يتحول عنها في صورة فيُعرف ، وهو هو المتجلي ليس غيره كل صورة . .»[١٦٥] .

ولتثبيت نفي وجود التعيين والحد للوجود المطلق أو «الحق» يستعين ابن عربي بما أخبر به الشارع المقدس مما له دلالة على ان «الحق» محدود في مواضع مختلفة وكثيرة ، صُوّرت الى

---

١٦٠ ـ لاحظ : شرح فصوص الحكم للجندي ، ص٢٨٥ ، تعليق وتصحيح الأشتياني ، انتشارات دانشگاه مشهد بايزان .

١٦١ ـ المصدر السابق ، ص٢٧٩ .

١٦٢ ـ المصدر السابق ، ص٤٣٣ ـ ٤٣٤ .

١٦٣ ـ قال ابن عربي في كتاب (المعرفة) : «الناس يعتقدون ان العالم هو الظاهر والحق غيب لم يبدُ ، وأهل الله يتحققون ان الحق هو الظاهر والعالم غيب لا يظهر قط ولن يظهر أبداً» .

كما ذكر قائلاً : «كنت جالساً في الذكر فاذا بهاتف يقول لي : قل هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن . . ثم كرر الهاتف قوله ثلاث مرات فقلت : أفهم الأول ، وأفهم الآخر ، وأفهم الباطن ، ولا أفهم الظاهر ، لأنني لا أرى إلا الأشياء المخلوقة . فقال الهاتف : لو كان ظاهراً غيره لكان قلت لك ، فلا ظاهر سواه» .

لهذا فهو يقول :

فما نظرت عيني الى وجه غيره ولا سمعت أذني خلاف كلامه

(فصوص الحكم والتعليقات عليه لأبي العلا عفيفي ، ج١ ، ص٢٥ ، دار إحياء الكتب العربية ١٣٦٥هـ ـ ١٩٤٦ . ولطائف العرفان ، ص١١٥ ، للحاج محمد علي حكيم ، چاپخانه دانشگاه تهران ، ١٣٤٠هـ .ش . والتصوف الاسلامي لأحمد توفيق عياد ، ص٣١١ ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٠) .

١٦٤ ـ شرح فصوص الحكم ، ص٢٧٧ .

١٦٥ ـ المصدر السابق ، ص٥٩٩ .

درجة انه ليست هناك آية أُنزلت في حقّه تعالى أو إخبارات عنه إلا ونزلت محددة له ، سواء كان تنزيهاً أم غير تنزيه ، فقد جاء في بعض الأحاديث النبوية في وصف مكانه قبل أن يخلق الخلق بأنه كان في «العماء» الذي ما فوقه هواء وما تحته هواء[١٦٦] . وجاء وصفه في الآيات القرآنية أنه استوى على العرش ، وهو واضح التحديد ، وأنه ينزل الى سماء الدنيا ، وهو تحديد أيضاً ، كما وجاء أنه في السماء ، وأنه في الأرض ، وأنه معنا أينما كنّا «الى أن أخبرنا أنه عيننا ونحن محدودون ، فما وصف نفسه إلا بالحد ، وقوله ﴿ليس كمثله شيء﴾ حد أيضاً ، إن أخذنا الكاف زائدة لغير الصفة ، ومن تميّز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس عين هذا المحدود ، فالاطلاق عن التقييد تقييد ، والمطلق مقيد بالاطلاق لمن فهم . وإن جاء الكاف للصفة فقد حددناه ، وإن أخذنا ليس كمثله شيء على نفي المثل ، تحققنا بالمفهوم وبالاخبار الصحيح أنه عين الأشياء ، غير هذا المحدود»[١٦٧] .

هكذا فليس في الوجود عند ابن عربي الا عين واحدة هي عين الوجود الحق ، تعيّن في مرتبة الجمع فكان واحداً إلهاً ، وفي مرتبة الخلق فكان كثيراً خلقاً . فكل من «الوحدة والكثرة والجمع والفرق والحق والخلق والاطلاق والتقييد والتعيّن واللاتعيّن ، والظهور والبطون نسب نفسية له ولا تحقق لها بدونه ، فما ثم موجود الا هو»[١٦٨] . وبذلك فان لحقيقة الوجود الحق مراتب لا يتناهى ظهورها في التعين والتشخيص «فأول مراتبها اطلاقها وعدم انحصارها ولا تعينها عن كل قيد واعتبار ، والمرتبة الثانية تعينها في عينها وذاتها بتعين جامع لجميع التعينات الفعلية المؤثرة وهي مرتبة الله تعالى ، ثم المرتبة التفصيلية لتلك المرتبة الجمعية الأحدية الإلهية ، وهي مرتبة الأسماء وحضراتها ، ثم المرتبة الجامعة لجميع التعينات الانفصالية التي من شأنها التأثر والانفصال . . والتقيد ولوازمها ، وهي المرتبة الكونية الخلقية . ثم المرتبة التفصيلية لهذه الأحدية الجمعية الكونية ، وهي مرتبة العالم ، ثم هكذا في

---

١٦٦ ـ العماء هو الحضرة الأحدية التي لا يعرفها أحد غير الحق تعالى ، كما جاء عن النبي (ص) أنه قال حين سُئل (اين كان ربك قبل أن يخلق الخلق) ، فقال : كان في العماء . وقيل أن العماء هو الحضرة الواحدية الحائلة بين سماء الأحدية وبين أرض الكثرة الخلقية ، وهذه الحضرة تتعين بالتعين الأول لأنها محل الكثرة وظهور الحقائق والنسب الأسمائية ، وتسمى بحضرة الجمع بين أحكام الوجوب والامكان والحقيقة الانسانية . (انظر : اصطلاحات الصوفية لعبد الرزاق القاشاني ، ص ١٣١ ـ ١٣٢ ، تحقيق وتعليق الدكتور محمد كمال ابراهيم جعفر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨١م .

١٦٧ ـ شرح الفصوص للجندي ، ص٤٣٢ .

١٦٨ ـ المصدر السابق ، ص ٣٤١ .

جميع الأجناس والأنواع والأصناف والأشخاص والأجزاء والأعضاء والأعراض والنسب ، ولا يقدح كثرة التعينات واختلافها وكثرة الصور في أحدية العين ، اذ لا تحقق إلا لها في عينها وذاتها ، لا غير ، لا إله إلاّ هو ، فالعين بأحدية الجمع النفسي الفيضي الوجودي سار في جميع هذه المراتب والحقايق المترتبة فيها . فهو فيها هي عينها لا غيرها ، كما كانت هي فيه في المرتبة المذكورة الأحدية الجمعية الأولى هو لا غيره ، كان الله ولا شيء معه . . فافهم»[١٦٩] .

ويدلنا هذا النص على ان الوجود المطلق عند ابن عربي فيه مرتبة مجهولة هي أولى المراتب ، وهي المسماة بغيب الهوية ، حيث لا يعرف منها شيء ولا يحكم عليها بشيء ، إذ لا تشبه شيئاً في العالم ولا يشبهها شيء . وهي المعبر عنها بـ «ليس كمثله شيء» . كما يفيدنا النص بأن هناك علاقتين في آن واحد . ذلك أن هناك وحدة عضوية تحتضن جميع المراتب من غيب الهوية وحتى أدناها ، مما يجعلها غير واقعة في التعين ولا الحد ولا الحصر . كما أن هناك علاقة شبه وكمون ، بها تظهر المراتب الدانية عن مرتبة الجمع الإلهية . فهذه المرتبة متقدمة ذاتاً من حيث احتوائها لجميع ما دونها .

وبعملية التمييز بين المراتب فان للوجود الحق في كل مرتبة له شأناً وتعيناً ، فمن حيث «كونه متعيناً في مرتبة الإلوهية هو عين الله[١٧٠] ، فهو بحسب الله وبحسب الصورة الأحدية الجمعية الإلهية ليس خلقاً مخلوقاً ، بل خالق المخلوقات مُوجد الموجودات ، فليس هو هي ، ولا هي هو (ما للتراب ورب الأرباب) . فاذكر ولا تخلط بين المراتب ولا تخبط خبط عشواء في الحقايق والمذاهب . ثم الوجود الحق من كونه متعيناً في المرتبة الخلقية المنفعلة والأعيان المتأثرة الكونية قابلاً لصور الأكوان خلق ـ ليس حقاً ـ كذلك ، ولكن الوجود الحق الواحد المطلق من كونه قابلاً لصور الحقيقة الإلهية وقابلاً أيضاً لصور الخلقية عين الحق والخلق ، فهو فيهما معاً حق وخلق ، فيصدق من حيث هذا الوجه وضع كل منهما ، أعني الحق والخلق ، وحمل الآخر عليه . فاعتبر هذه الاعتبارات كلها ولا تطلق القضايا إلا بوجوهها المعتبرة ، ولا تغفل عن الحقيقة الوجودية المطلقة الظاهرة في المراتب كلها . .»[١٧١] .

---

١٦٩ ـ شرح الفصوص ، ص٦١٣ .

١٧٠ ـ هناك من اعتبر مرتبة الإلوهية عبارة عن مراتب الأحدية والواحدية والوحدة ، وهي لا يجوز اطلاقها على مراتب الكون والخلق . (انظر : كشاف اصطلاح الفنون ، ص١٤٦٤ للتهانوي ، مكتبة خيام في طهران ، ١٩٦٧م) .

١٧١ ـ المصدر السابق ، ص٣٤٠ .

فحقيقة هذا الوجود الواحد لها أن تظهر «حقاً خلقاً إلهاً مألوهاً رباً مربوباً ، فان الحقيقة المطلقة في عينها يتساوى نسبة التعين اليها من حيث هي هي ، لتساوي اقتضائها الذاتي لهما معاً ، فالأمر الخالق هو المخلوق ، (والأمر المخلوق الخالق) طرداً وعكساً»[١٧٢] .

أما عن علاقات الشبه داخل وحدة الوجود العضوية ، فطالما أكد عليها ابن عربي ، فهو قد عرّض فكرة الغزالي التي أجازت معرفة الحق من غير نظر الى العالم للنقد ، معتبراً ذلك محالاً ، حيث النظر المنفصل عن العالم لا يؤدي إلا الى افتراض وجود موجود واجب أزلي قديم ، وهذا التحديد مجرد عن جميع الصفات والأسماء التي يتألف منها مفهوم الإلوهية ، فلو جردنا هذه الصفات والأسماء عن ذلك الوجود الواجب لما كان يعدّ إلهاً ، وعليه كان لا بد من أخذ صفات الموجودات المخلوقة بما في ذلك صفاتنا ، إذ الحق بنظره لم يظهر بصور الموجودات إلا ليعرف من حيث كونه إلهاً طبقاً للحديث القدسي «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعْرف فخلقت الخلق كي أُعرف» ، مفسراً معنى ذلك بأن الله كان هوية أزلية معراة عن النسب والاضافات ، فعرض جميع ما في ذاته من كمالات على مرآة الوجود ، بحيث اذا عُرفت صور هذه الكمالات ومجاليها فان كمالاته تعرف هي الأخرى بالتبع[١٧٣] .

وهو يعدّ الانسان عبارة عن نسخة مختصرة من الحضرة الإلهية ، ولذلك خصّه الله تعالى بصورته كما في الحديث «خلق الله آدم على صورته ، أو على صورة الرحمن» . فهو بذلك عبد الله ورب العالم ، وبالتالي فهو خليفة الله ، اذ لم يؤدّ أحد من العالم الربوبية غيره ، وما أحكم أحد غيره مقام العبودية ، فعبد الحجارة والجمادات ، لكونه نسخة من الصورتين ، الحق والعالم . فنسخته الظاهرة مضاهية للعالم بأسره ، أما نسخته الباطنة فتضاهي الحضرة الإلهية ، فهو الكلي على الاطلاق والحقيقة ، وهو الحد الفاصل بين الله والعالم باعتباره يمثل صورة الله ، والعالم بمثابة المرآة التي تعكس تلك الصورة ، وذلك لما أودعه الحق جميع الأسماء وجعله روحاً للعالم ، ولهذا فهو يتصف بأنه قابل لجميع الوجودات قديمها وحديثها . وبعبارة أخرى أن فيه يجتمع ظاهر العالم وباطنه ، أو هو تعبير عن جمع يتحد فيه الله والعالم ، فجسمه شكل من أشكال العرش ، وروحه صيغة من صيغ الذات الإلهية ، وقلبه مصغر لمثال الكعبة أو البيت المعمور ، كما وقد جمع في خصائص

١٧٢ـ المصدر السابق ، ص٣٣٧ .

١٧٣ـ لاحظ : شرح فصوص الحكم للجندي ، وكذلك الفصوص والتعليقات عليها ، ج١ ، الفص الخامس ، ص ٨١ ، وج٢ ، ص٦٠ ـ ٦١ .

روحه ما اجتمع للملائكة والمريخ وزحل والشمس[١٧٤] .

لهذا هناك العديد من المشاكلات التي يذكرها ابن عربي بين الانسان والحق ، أو العبد والرب[١٧٥] ،

كما تتكشف المشاكلات بين الانسان والحق بصراحة اكثر لدى تلميذ الشيخ الأعرابي القونوي ، فهو يذكر أن بين ذات الانسان وذات الحق مضاهاة بحيث أن كل ما في الحق من مجمل أو مفصّل فهو في الانسان أيضاً ، سواء في العوالم أو العلم أو الصفات . فهناك مضاهاة بين العوالم الإلهية وبين الأجزاء الانسانية ، كما هو الحال بين القلم وروح الانسان ،

---

١٧٤ ـ لاحظ : كتاب نقش الفصوص ، ص١ و٢ من رسائل ابن عربي ، ج١ ، والفصوص والتعليقات عليه ، ج١ ، الفص الأول ، ص٤٨ ـ ٤٩ و٥٥ ، والفص الخامس والعشرين ، ص١٩٩ ، وج٢ ، ص١٢ و٣٢٩ ، جمعية دائرة المعارف ، الطبعة الأولى . كذلك أعلام الفلسفة العربية ، ص٣٠٢ .

١٧٥ ـ منها قوله : «فأنت عبد وأنت رب لمن له فيه أنت عبد ، وأنت رب وأنت عبد لمن له في الخطاب عهد ، أنت عبد له من حيث ظهور سلطانه عليك ، وأنت رب له حيث ظهور سلطانك به على من دونك وعليه أيضاً من حيث اجابته لسؤالك ، فما أنت على كل حال إلا تعيناً من تعيناته وتجلياً من تجلياته ، وأنت رب أيضاً من حيث ظهور الربوبية بك وفيك لرب خاطبك بخطاب ﴿ألست بربكم﴾ فقلت بلى بين العباد الراضين بربوبيته المرضيين عنده حين قالوا ما قلت ، فنالوا ما نلت وما توجه الخطاب من الأحدي الذات اليك خاصة» (شرح الفصوص ، ص٣٨٥ ـ ٣٨٦) .

وقوله : «فرضى الله عن عبيده فهم مرضيون ورضوا عنه ، فهو مرضي ، فتقابلت الحضرتان تقابل الأمثال ، والأمثال أضداد ، لأن المثلين ، يعني حقيقة لا يجتمعان اذ لا يتميزان ، وما ثم إلا متميز ، فما ثم مثل ، فما في الوجود ضد ، فإن الوجود حقيقة واحدة والشيء لا يضاد نفسه» (المصدر السابق ، ص٣٨٦) .

وقوله في بيت من الشعر :

فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده

وقد جاء في شرح الجندي لهذا البيت انه «يعني يحمدني الحق على كمال قابليتي وحسن قبولي لنور وجوده واظهار صورته على ما هي عليها من غير تغيير ، وأحمده اعرّفه بالكمالات التي ظهر بها فيّ أو ظهرت بها فيه ، ويعبدني ، أي يطيعني لما سألته بالاجابة» ، المصدر السابق ، ص٣٥٦ ـ ٣٥٧ .

وجاء في قول الجندي أيضاً : «إن الحق هو عين هويتنا من كونه عين سمعنا وبصرنا ويدنا ورجلنا وسائر قوانا وعين نفوسنا وأعياننا ، ونحن صوره . . فنحن لسانه الذي يقول : سمع الله لمن حمده ، فنحن من هذا الوجه عين سمعه وبصره ولسانه ، فنحن بحسبه من هذا الوجه ، ومن الوجه الآخر هو ظاهرنا كما ذكرنا ، فاذا ظهر بنالنا فنحن وقايته عن الكثرة المشهودة في أحديته العينية ، إذ نحن الأعضاء والجوارح ، وان ظهر هو في أحدية عينه ، فنحن باطنه وهو عين قوانا وأعضائنا ونفوسنا ، ولما كانت للنفس هذه السعة فهي من حيث توحدهاواحديتها نفس الحق ، ومن حيث نسبها وشعبها الغير المتناهية عيننا ، فمتى عرفنا بهذه السعة عرفناها عين الحق حق معرفتها وتحققنا بحقيقتها في قوله : من عرف نفسه فقد عرف ربّه ، فإن هذه النفس الواحدة من حيث هويتها الغيبية واحدة هي نفس الحق ومن حيث أنانياتها وأنياتها الفرقانية نحن» ، المصدر السابق ، ص٤٦٦ ـ ٤٦٧ .

كما جاء في تفسير الجندي لآية ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ أنها عبارة عن «ثناء من الحق على نفسه بألسنة العالمين ، أو ثناء العالمين على الله بألسنة الحق أو ثناء الحق على الحق بألسنة الحق من كونه عين العالمين ومن كون العالمين عين الوجود الحق المتعين في أعيان العالمين ، فثناء من العالمين على الحق أو على العالمين من بعضه لبعض ، فتدبر . .» ، المصدر السابق ، ص٢٨٤ .

واللوح وقلبه ، والعرش وجسمه ، والكرسي ونفسه . فكل واحد من هذه العوالم مرآة لما يضاهيه في الآخر ، وكذا العكس صحيح أيضاً . فما في القلم من مجمل هو مجمل في روح الانسان أيضاً ، وما في اللوح من مفصل فهو في قلبه مفصل ، وما في العرش من مجمل فهو في جسمه مجمل ، وما في الكرسي من مفصل فهو في نفسه مفصل . وأيضاً فان هناك مضاهاة بين العلمين الإلهي والانساني . فكما ان علم الحق بذاته يستلزم علمه لجميع الأشياء ، فكذا هو الحال في حق الانسان الكامل من حيث ان علمه بذاته هو أيضاً مستلزم لعلمه بجميع الأشياء ، أي انه يعلم الأشياء جميعاً بمجرد علمه بذاته ، وذلك لأنه عبارة عن جميع الأشياء جملة وتفصيلاً . وكذلك هو الحال من حيث صفاتهما ، فالحق تعالى يتصف بصفات العبد من الضحك والبكاء والبشاشة والفرح والمكر والاستهزاء والمرض والجوع والعطش وما أشبه ذلك . كما أن العبد هو الآخر يتصف بدوره بصفات الحق تعالى من الحياة والعلم والارادة والقدرة والسمع والبصر والكلام والاحياء والاماتة والانبساط والانقباض والتصرف في الأكوان وغير ذلك . فالانسان الكامل هو برزخ أو كتاب جامع لجميع الكتب الإلهية والكونية ، وهو مرتبة التنزل الرباني الذي فيها يتصف الحق بالصفات العبدانية ، كما أنه مرتبة ارتفاع العبد الذي فيها يتصف العبد بالصفات الربانية[١٧٦] .

وفي مذهب ابن عربي أن الأشياء أو الأسماء بعضها يشبه البعض الآخر ، فمن جهة يكون بعضها عين البعض الآخر ، ومن جهة أخرى تكون عين الحق . فهو يتبنى رأي العارف أبي القاسم بن قسّ الاندلسي (المتوفي سنة ٥٤٦هـ) ، فيقول : «فقد بان لك بما هو كل اسم عين الاسم الآخر وبما هو غير الاسم الآخر . فبما هو عينه هو الحق ، وبما هو غيره هو الحق المتخيل . .» حيث لكل اسم ناحيتان ، احداهما تدل على الصفة الخاصة به ، والأخرى تدل على الذات الإلهية . فهي متحدة به من وجه ومختلفة عنه من وجه آخر[١٧٧] . لذلك فقد وظّف ابن عربي بعض الآيات القرآنية لإسناد فكرته عن الشركة في الأسماء ، كما في قوله تعالى : ﴿قل ادعو الله أو ادعو الرحمن . .﴾ فاسم الله هو عين اسم الرحمن ، وعين كل اسم من الأسماء الإلهية[١٧٨] .

---

١٧٦ ـ مرآة العرافين ، ص١٩ ـ ٢١ و٣٧ ـ ٣٨ للقونوي مع الترجمة الانجليزية للسيد حسن عسكري ، صدر في لندن .
١٧٧ ـ انظر : الفصوص والتعليقات عليها ، ج١ ، الفص اليوسفي (التاسع) ، ص١٠٤ ، وج٢ ، ص١١٢ ـ ١١٣ و٢٥٤ .
١٧٨ ـ المصدر السابق ، ج١ ، الفص الثالث والعشرين ، ص١٩٠ ـ ١٩١ ، وج٢ ، ص٢٨٣ .

على أن ظاهرة الشبه والمشاكلة لكل من التعينات والظهورات والايجاد والخلق داخل وحدة الوجود الشخصية ، تتخذ شكلاً ثلاثياً ثابتاً لتفسّر حالة انتاج الكثرة عن الوحدة بطريقة يطلق عليها الشيخ الأعرابي بـ «النكاح» . فالمعتقد ان ابن عربي أخذ فكرة العدد (٣) من الفيثاغوريين ، اذ عندهم ان هذا العدد هو الأصل في الأعداد الفردية لا الواحد ، وذلك لأن الواحد بذاته ليس عدداً وهو لا يفسر الكثرة في العالم ، حيث لا يصدر عن الواحد الا الواحد ، مما يعني أن أبسط الأعداد داخل الكثرة هو الثلاثة[١٧٩] . كذلك ما جاء في فتوحات ابن عربي هو ان الواحد لا يكون عنه شيء البتة ، وان أول الأعداد هو الاثنان ، ولا يكون عن الاثنين شيء أصلاً ما لم يكن ثالث يزوجهما ويربط بعضهما ببعض ، فعند ذاك يتكون عنهما ما يتكون . ومع ذلك فانه يعد الواحد هو الأساس وبقية الأعداد تكراراً له ، ومن ثم فان الواحد هو الموجود في الكل وليس غيره موجود[١٨٠] .

فبحسب عملية التثليث هذه ان أول صورة تعينت فيها الذات الإلهية كانت ثلاثية ، وهي الصورة العلمية ، حيث العلم والعالم والمعلوم كلها حقيقة واحدة . وهو أول تعين حبّي ، حيث الحب والمحب والمحبوب كلها حقيقة واحدة ، واليه يشير ابن عربي في بيته الشعري :

تثلث محبوبي وقد كان واحداً كما صيروا الأقنام بالذات أقنما

كما ان أول حضرة إلهية ظهر عنها العالم كانت ثلاثية أيضاً ، فهي حضرة الذات الإلهية المتصفة بجميع الأسماء والصفات . وكذلك فان عملية الخلق قد كانت ثلاثية باعتبارها تقتضي وجود الذات الإلهية والارادة وقول كن ، مثلما في قوله تعالى ﴿انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾[١٨١] ، مما يقتضي وجود فردية ثلاثية في الشيء المخلوق كي يتم خلقه ، فلا بد من شيئية الشيء المخلوق وسماعه أمر التكوين وامتثاله ذلك الأمر . ويطلق ابن عربي على هذه العملية من التثليث في الخلق والانتاج بـ «النكاح» . فالنكاح أساس كل خلق وايجاد ، فهو المسمى نكاحاً في عالم الصور العنصرية ، حيث الاتحاد بين عنصرين

---

١٧٩ ـ انظر : الفتوحات المكية لابن عربي ، ج٩ ، ص١٧٢ وج١ ، ص٣٠٩ ، تحقيق وتقديم الدكتور عثمان يحيى ، وتقديم الدكتور ابراهيم مدكور ، اصدار المجلس الأعلى للثقافة في القاهرة ، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م . كذلك : ابن عربي حياته ومذهبه ، ص٢٦٨ لأسين بلاثيوس ، ترجمه عن الاسبانية عبد الرحمن بدوي ، دار القلم ببيروت ـ وكالة المطبوعات بالكويت ، ١٩٧٩م .

١٨٠ ـ كتاب الألف ، ص٥ من رسائل ابن العربي ، ج١ ، نفس المصدر السابق .

١٨١ ـ سورة النحل/ ٤٠ .

لانتاج ثالث ، أو الاتصال بين الذكر والانثى لانتاج النسل[١٨٢] ، كما هو المسمى همّة في عالم الأرواح ، حيث يعبّر عن التوجّه الإلهي نحو الطبيعة وفتح صور العالم فيها ، وأيضاً فهو المسمى بترتيب المقدمات في عالم المعاني والانتاج العقلي ، اذ النتيجة لا تتولد إلا من مقدمتين منطقيتين[١٨٣] .

والذي نستخلصه أخيراً من مذهب ابن عربي وعلاقة ذلك بما نحن فيه ، هو انه على الرغم من تأكيده على وجود وحدة شخصية شاملة تجمع جميع المراتب الوجودية ، وهي مراتب بعضها يشابه البعض الآخر طبقاً للسنخية ، لكنه مع ذلك يستفرد مرتبة واحدة لم يُجز وصفها وينكر أن يكون لها شبه بغيرها ، وهي مرتبة الأحدية أو غيب الهوية . مع أنه في الوقت ذاته يرى أن هذه المرتبة عنها انبثقت سائر المراتب الأخرى وانعكست كمالاتها فيها بالظهور ، الأمر الذي لا يخرجها بالنتيجة عن شكل ما من أشكال الشبه . لهذا فنحن نعتبر مذهب ابن عربي واقعاً هو الآخر في التردد بين الشبه ونفيه . فاذا كان قد صرح بنفي الشبه ، فان حقيقة ما يؤول اليه المذهب هو الشبه ولو بنحو ما من الأنحاء .

عود الى فلاسفة المشرق

الآن نعود من جديد الى فلاسفة المشرق لننهي تتبعنا عن الاستكشافات الخاصة بقانون الشبه والوحدة لدى الفلاسفة والعرفاء عبر التاريخ ، حيث سنكتفي هذه المرة بالتعرف على أبرز ما ظهر من تلك الاستكشافات لدى كل من شيخ الاشراق السهروردي وصدر المتألهين الشيرازي .

الأصل المولد والاشراق النوري عند السهروردي

بالنسبة للسهروردي (المقتول سنة ٥٨٧هـ) فأول ما يصادفنا لديه هو وصفه للمنهج الذي يجمع بين الفلسفة والعرفان أو العقل والكشف . اذ طمحت محاولته هذه الى أكثر مما

---

١٨٢ ـ طبقاً للسنخية يقول ابن عربي بهذا الصدد : «وأعظم الوصلة النكاح وهو نظير التوجّه الإلهي على من خلقه على صورته ليخلفه» .

١٨٣ ـ انظر : الفصوص والتعليقات عليها ، ج٢ ، ص٣٢٢ ـ ٣٢٣ و٣٣٢ ـ ٣٣٣ ، والفتوحات المكية ، ج١ ، ص٣١٠ ، نفس المعطيات السابقة .

فعلته محاولة الفارابي وابن باجة في التوحيد بين الفلاسفة إن لم نقل انها تجاوزتها فعلاً . فالتوحيد الذي سعى اليه السهروردي كان عبارة عن جمع بين الفلاسفة والعرفاء معاً ، من حيث أن أحدهما يكمل الآخر ، وذلك بجعل الطريقة المعرفية لكل منهما لا تستغني عن الأخرى ، خصوصاً وقد كانت ركيزته في هذا الجمع مستوحاة من نفس الداينمو للتفكير الوجودي المتمثل بالسنخية ، والذي عليه تأسست رؤيته الاشراقية ، ذلك انه يجعل من عوالم الوجود بعضها يتسانخ مع البعض الآخر ، بدءاً من مبدأ الوجود الأول وحتى العالم الجسماني المادي . حيث جميع الموجودات تطلب الكمال والتشبه بالمبدأ الأول ، تبعاً للعشق الذي لولاه «ما حدث حادث ولا تكون كاين أصلاً» ، وان كانت تتفاوت في تشبهها بالأول تبعاً لتباين مراتبها وأوضاعها الخاصة[١٨٤] .

وفي الرؤية الاشراقية للسهروردي نجد امتثالاً وتنظيراً واعياً لمذهب افلاطون في المثل لحل مشكلة وجود الكثرة والتنوع في عالم الطبيعة ، الأمر الذي جعله يصف هذا الفيلسوف كرئيس للاشراقيين في قبال أرسطو زعيم المشّائين . فهو يقيم الوجود على المبدأ الأول الذي يصفه بوصف «نور الأنوار» ، حيث منه تنشأ طبقات الأنوار المتباينة . فهناك أولاً العقول المتسلسلة والمترابطة في ما بينها بنظام العلة والمعلول ، وهي المسماة بالعقول الطولية . كما ان هناك طبقة أخرى من العقول أدنى من الأولى ، وهي لا ترتبط مثل سابقتها برباط التسلسل أو العلة والمعلول ، بل وجودها وجود أفقي ، ومهمتها تدبير الأنواع وحفظها ، حيث لكل نوع فرد مجرد عقلي في عالم الابداع هو من حقيقة ذلك النوع[١٨٥] . وهي المسماة عنده بالعقول العرضية أو أرباب الأنواع ، باعتبارها عللاً لما تحتها من الأنواع[١٨٦] .

وتعدّ العقول الأخيرة مما لا غنى عنه عند السهروردي ، حيث يناط بها تفسير الكثرة في عالم الطبيعة والتي تعجز عن تفسيرها نظرية العقل الفعال (الأخير) لدى الاتجاه المشائي . وهي عقول تتفق أو تتطابق مع المثل الرياضية المتوسطة عند افلاطون . كما ان العقول الطولية عنده تتفق بدورها مع مثل افلاطون العشرة .

---

١٨٤ ـ المشارع والمطارحات ، ص٤٣٣ ، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات السهروردي ، تصحيح هنري كربين ، مطبعة المعارف باستانبول ، ١٩٤٥م .

١٨٥ ـ المبدأ والمعاد لصدر المتألهين ، ص١٩٠ ـ ١٩٢ .

١٨٦ ـ تتعلق فكرة أرباب الأنواع بكل من الاتجاه الصوفي والاشراقي مع شيء من الاختلاف . فالاتجاه الصوفي يعدها تمثل أسماء الله تعالى ، بينما يعدها الاتجاه الاشراقي موبوبات لأسمائه تعالى . لكن المآل واحد كما هو واضح . (انظر تعليقات الاستاذ حسن زادة آملي على كتاب مصباح الأنس لابن فناري) .

ومع هذا فالسهروردي يضيف الى ذلك عالماً جديداً يقع موقعاً متسانخاً مع العالمين العقلي والحسي ، وهو العالم النفسي الخيالي ، أو عالم المثل المعلقة الذي اعتبره جامعاً لكل من العقل والحس .

هكذا فان هناك خمسة عوالم يجمعها رابط السنخية عند السهروردي ، وهي عبارة عن نور الأنوار ، ومن بعده العقول الطولية ثم العرضية ثم عامل البرزخ للمثل المعلقة ، وأخيراً عالم الأنواع والأجسام المادية . فهو من جهة يقرّ بأن الاختلاف بين الأنوار المجردة العقلية لا يكون بالنوع وانما بالنقص والكمال ، وذلك طبقاً لنظرية الامكان الأشرف التي عدها من القواعد الاشراقية[١٨٧] ، ربما لكونه ينسبها الى افلاطون وغيره من الحكماء القدماء ، وقد سبق أن عرفنا كيف ان افلاطون كان يؤسس مذهبه عليها . وهو يفعل نفس الشيء في ما يتعلق بالعوالم التي تحتها ، فيرى ان أنواع العالم الطبيعي عبارة عن مربوبات للعقول ، وهي من نفس حقيقتها ، وكذلك فان عالم المثل المعلقة يتصف بكونه جامعاً بين العالمين العقلي والحسي معاً ، مما يعني انه من نفس السنخ والحقيقة .

والطريقة التي يعتمدها السهروردي في المسانخة لم تستمد كيفيتها من العلم الصوري كما هو الحال مع الفلاسفة الذين سبقوه ، حيث اعتبروا طبيعة الشبه بين العلة والمعلول تتخذ طابعاً صورياً طبقاً لما تحمله العلة من صورة كاملة للمعلول . بينما الحال عند السهروردي لم يتخذ هذا الشكل من المسانخة ، بل اعتمد على العلم النوري الاشراقي ، طبقاً لما يفيضه نور الأنوار من اضافات اشراقية تجعل جميع الموجودات منطوية في قهر نوره ، فالأجرام منطوية في قهر النفوس ، والنفوس منطوية في قهر نورية العقول ، والعقول منطوية في قهر نورية المعلول الأول ، وهو منطو في قهر نور الأنوار[١٨٨] . وهو في طريقته الجديدة هذه في علم الاشراق يجسد طبيعة المسانخة والشبه بين ذوات الموجودات بعضها بالبعض الآخر ، بل ويجعل من علاقات الوجود قائمة هي الأخرى على المسانخة من حيث الحضور والثبات . فهو لا يقيم العلم الإلهي على نظرية الصور كما هو الحال عند المشّائين ، بل عنده أن هذه الذات محض النور ، وان علمها عبارة عن محض الاضافة الاشراقية ، وبالتالي كان علمه وبصره واحداً وليس العكس . لذا فان علمه بالأشياء هو نفس القهر الاشراقي ، وهو في حد

---

١٨٧ ـ حكمة الاشراق ، ص١٥٤ ، ضمن مجموعة مصنفات السهروردي ، مقدمة وتصحيح هنري كربين ، انجمن اسلامي حكمت وفلسفة ايران ، ١٣٩٧هـ .

١٨٨ ـ المشارع والمطارحات ، ص٤٦٥ ، نفس المعطيات السابقة .

ذاته عبارة عن نفس ايجادها . فوجودها هو نفس حضورها لديه . ومع انه يرى ان لهذه الذات تعدداً في الاضافات «الاشراقية» إلا أن ذلك عنده لا يوجب تكثراً في ذاته ، وكذا تجددها لا يوجب تغيراً فيها[١٨٩] .

وقد لقيت هذه الطريقة ترحيباً لدى صدر الحكماء الذي مدحها وفضلها على طريقة ابن سينا ، وان كان ما لبث ان نقدها على قصورها من جهة ان مناط العلم الإلهي بالأشياء عنده لو كان نفس وجوداتها وظهوراتها ، فسوف لا يكون له أي علم كمالي للأشياء في حد ذاتها قبل وجودها[١٩٠] . لذا فقد أقرّت الطريقة الجديدة العلمين معاً كصورة توفيقية تجمع بين المشائية والاشراقية كما سنعرف .

على ان أهم ما في هذه الطريقة هو انها طبقاً لقانون السنخية جعلت للأشياء حضوراً ثابتاً وأزلياً ، شأنها في ذلك شأن علتها الأولى ، وذلك عبر الاضافة الاشراقية الثابتة ، فهناك مشكلة واجهتها هذه النظرية ، وهي تتعلق بتبريرها للعلم الإلهي بالحوادث المتغيرة . فقد طُرحت شبهة مفادها أن هذه الحوادث تقتضي أن يكون العلم الشهودي لها متغيراً بالتبع ، مما جعل تدارك ذلك عند السهروردي وأتباعه من أمثال صدر المتألهين وصاحب تحفه منبنياً على كون حضور الحوادث بالنسبة لعلم الله الشهودي ليس فيه غياب ولا عدم . فهي وإن كانت بالقياس الى بعضها البعض تتجدد وتتعاقب وتحضر وتغيب ، نظراً لضيق وعائها الوجودي ، لكنها بالقياس الى مبدعها صرف الحضور من غير تجدد ولا تعاقب ولا زمان ولا مكان ، فالزمان والمكان يكون بالقياس اليه تعالى كالآن والنقطة ، وهو محيط بشهوده على جميع الأشياء في كل مراتبها الوجودية ، ومنها هذه المرتبة الأخيرة التي تعدّ مرتبة واحدة لا تقاس نسبة اليه بالماضي والمستقبل أو القبل والبعد[١٩١] .

وهي بهذا تواجه إشكالاً كالذي ذكره المحقق الخفري من انه يلزم عنها أن تصبح الحوادث قديمة أزلية وإن لم تقع بعد . الا أن هناك من ردّ عليه كما جاء عن الفاضل الكيلاني الذي زعم أن الفلاسفة لا يثبتون الوجود للحوادث في الأزل ، بل يعتبرونها حاضرة منذ الأزل ، كل منها يوجد في وقته لا في الأزل ، وبهذا لا يكون الأزل ظرفاً لوجودها وانما لحضورها

---

١٨٩ ـ حكمة الاشراق ، ص١٥٠ ـ ١٥٣ ، والمشارع والمطارحات ، ص٤٦٥ ، كذلك : المبدأ والمعاد لصدر المتألهين ، ص١٠٧ و١١٠ .

١٩٠ ـ المبدأ والمعاد لصدر المتألهين ، ص١١٥ .

١٩١ ـ لاحظ : المبدأ والمعاد ، ص١٠٦ ـ ١٠٧ و١٢٨ ـ ١٢٩ ، وايقاظ النائمين ، ص٢٩ ، وكذلك تحفه ، ص٢٦٢ ـ ٢٦٣ .

فحسب[١٩٢] .

والحقيقة هو ان حضور الحوادث لا يختلف عن وجودها . فهي لا تكون حاضرة إلاّ اذا كانت موجودة ، وحضور ما هو معدوم ليس له معنى محصل ، خاصة انه ليس القصد من الحضور هو ما يتعلق بالصور العلمية . اضافة الى ان تلك الطريقة لم تفهم العلم الشهودي إلا بمعنى الايجاد ، ولم تخف ما تريده من حضور الحوادث الا بهذا الخصوص من المعنى ، كما صرح بذلك صدر المتألهين في بعض المواقف ، منها قوله : «علمه تعالى بالجزئيات المادية على وزان فاعليته لها ، فإن جهة الايجاد للأشياء والعالمية بها فيه واحدة ، كما بُرهن عليه ، فوجود الأشياء له عين علمه بها»[١٩٣] .

والواقع ان اعتبار الحوادث حاضرة وموجودة أزلاً وأبداً لدى جناب الحق ينسجم تماماً مع السنخية والحتمية في حضور لوازم العلم الإلهي الثابت من دون غياب ولا عدم ، وذلك لكون ذلك العلم علة لكل ما وجد في الوجود ، ولكونه يمثل عين الارادة التي لا يجوز بنظر الفلاسفة ان تتأخر وتتخلف عن التعلق بالمرادات أزلاً ما دامت تنطوي تحت مشيئة العلم الإلهي الأزلي . وهي نظرية قد سبق أن صرح بها افلوطين الذي اعتبر الممكنات كلها حاضرة عند جناب الحق بدون زوال ، من غير أن ينافي ما يحدث من زوال وغيبة في بعض أواعي الوجود[١٩٤] .

الأصل المولد والمحاولات التوفيقية عند صدر المتألهين

مثلما قد رأينا ان افلوطين كان يمثل المنظم والجامع لما قبله من فلاسفة اليونان ، فكذلك يمكن اعتبار صدر المتألهين (المتوفي سنة ١٠٥٠هـ) هو خاتم الفلاسفة والعرفاء لكونه يمثل هو الآخر المنظم والجامع لما قبله من جميع الوجوديين ، سواء في الحضارة الاسلامية أم اليونانية ، فلم يزد عليه من جاء بعده بشيء يستحق الذكر ، لذا كان خاتم الفلاسفة وأرقاهم جميعاً .

فلدى هذا العارف الفيلسوف أصبح قانون الوحدة والشبه مزوداً بحمولة من شحنة

١٩٢ـ لاحظ : تحفه ، ص٢٦٤ .

١٩٣ـ انظر : ايقاظ النائمين ، ص٢٩ ، وتحفه ، ص٢٦٠ .

١٩٤ـ انظر : الاسفار ، ج١ ، ص١٢٨ـ١٢٩ .

الجمع والتوفيق ، اذ جمع فيه كل ما لقّنه الوجوديون قبله من أمثال السهروردي ومحي الدين الأعرابي والغزالي وابن رشد ، ومن قبلهم افلوطين وأرسطو ومن على شاكلتهم .

فهو قد تناول علاقات الشبه والسنخية لمختلف عوالم الوجود ، بما في ذلك مبدأ الوجود الأول ، كما واستخدمها لحل بعض المعضلات الفلسفية ، وحاول من خلالها الجمع بين نظريتي الفلاسفة والصوفية ، حتى وقع أخيراً في صورة من صور التردد بين الوحدة النوعية للوجود ، كما لدى ابن رشد الفيلسوف ، وبين وحدة الوجود الشخصية كما لدى الشيخ الأعرابي على ما سيتضح لنا عما قريب .

فمن العلاقات التي أقامها طبقاً لذلك القانون مماثلاته الكثيرة بين العالم والانسان والذات الإلهية . حيث ماثل بين العالم والانسان ، معتبراً ان هذا الأخير عبارة عن نسخة مستنسخة عن الأول ، فكل منهما جسد وروح ، واذا كان جسد الانسان وروحه معلومين ، فان جسد العالم المعبر عنه بالانسان الكبير هو الكون بسماواته وأرضيه ، أما روحه الذي يمثل حقيقة العالم وذاته وروحه الأعظم فهو عبارة عن العقل الأول البسيط الذي به تحققت خلافة البشر ، باعتباره خليفة الله في السماء والأرض . ومن صور هذه المماثلة طابق بين الحقائق الغيبية كالعرش والكرسي وكيفية الاستواء وما الى ذلك ، فاعتبر ان مثال العرش في ظاهر الانسان قلبه المستدير الشكل ، وفي باطنه روحه النفساني ، وفي باطن باطنه نفسه الناطقة ، اذ هو محل استواء الروح عليه . أما مثال الكرسي في الظاهر فهو صدره ، وفي الباطن روحه الطبيعي الذي هو مستوى نفسه التي وسعت سماوات القوى الطبيعية السبع ـ وهي الغاذية والنامية والمولدة والجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ـ كما وسعت أرض قابلية الجسد[١٩٥] . كما ماثل بين العالمين الكبير والصغير من حيث ان لكل منهما أربعة مقامات ذكرها بالتفصيل[١٩٦] . وناظر بين كل من الخلق والبعث لكل من الانسانين الأكبر والأصغر ، فالخلق للجسم والبعث للروح في كليهما ، فكما تنفطر السماء وتنتثر الكواكب وتنكدر النجوم وتتكور الشمس وتتزلزل الأرض وتدك الجبال وتحشر الوحوش ، فكذا يحصل مع العالم الأصغر حيث تنفطر سماؤه التي هي أم دماغه ، وتنتثر كواكبه التي هي قواه المدركة ، وتنكدر نجومه التي هي حواسه ، وتكور شمسه التي هي قلبه ومنبع قواه وحركته

١٩٥ ـ انظر كتب صدر المتألهين : أسرار الآيات ، ص٩٣ ـ ٩٤ و١٠٩ ، والمظاهر الإلهية ، ص٦٢ ـ ٦٣ ، ومفاتيح الغيب ، ص٨٧ ـ ٨٨ ، وتفسير صدر المتألهين ، ج٤ ، ص١٦٦ ـ ١٦٧ .

١٩٦ ـ أسرار الآيات ، ص٦٨ ـ ٧٠ .

الغريزية ، وتتزلزل أرضه التي هي بدنه ، وتدك جباله التي هي عظامه ، وتحشر وحوشه التي هي قواه المحركة . وهكذا ما من شيء خلقه الله تعالى وبعثه إلا وكان له مثال مطابق وانموذج صحيح في الانسان[١٩٧] .

كما انه ماثل بين العالم وبين الذات الإلهية ، باعتبار ان هذه الأخيرة تمثل كل الأشياء . فما من شيء موجود في الخارج الا وله وجود آخر بصورة أليق في عالم الذات الإلهية ، فهي بالتالي لا تخلو من أرض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا عرش ولا فرش ، فكل شيء يخرج على شاكلته ، اذ ما من شيء في العالم إلا وله في الله أصله وصورته التي تشاكله ، بدونها لا يظهر أي شيء اطلاقاً ، وذلك باعتبار ان حقيقة المعلول تنبعث من ذات العلة ، للسنخية بينهما ، الأمر الذي يعني أن كل ما في الكون عبارة عن ظل لما في العالم العقلي ، وكل صورة معقولة هي على مثال ما في الحضرة الإلهية ، كما ان كل شيء يخلقه الله فله نظير في الآخرة ، وله نظير أيضاً في عالم الأسماء والصفات . وجميع هذه الكثرة تكون موجودة بوجود واحد بسيط مجمل ، وهو معنى وجود الكثرة في الوحدة[١٩٨] .

كما وماثل بين الانسان وبين الذات الإلهية اعتماداً على أثولوجيا افلوطين ، معتبراً ان هناك عوالم متعددة ومتسانخة للانسان ، فمنها ما هو انسان طبيعي وهو عبارة عن مثال وصنم للانسان النفساني الأشرف منه ، وهذا الأخير يعدّ مثالاً وصنماً للانسان العقلي المشرق بنوره على من دونه . وهناك فوارق بين هذه الأنواع من الانسان ، فالانسان الطبيعي له أعضاء محسوسة متباينة في الوضع ، فليس موضع العين موضع السمع ، ولا موضع اليد موضع الرجل ، ولا شيء من الأعضاء قط في موضع العضو الآخر . أما الانسان النفساني فله أعضاء متمايزة لا يدرك شيء منها بالحس الظاهر ، بل يدرك بعين الخيال والحس الباطن المشترك ، فهو بعينه يبصر ويسمع ويشم ويذوق ويلمس تلك الأعضاء من غير تخالف في الجهات والأوضاع ، بل لا وضع لها ولا جهة ، ولا يقع نحوها اشارة حسية لكونها ليست من هذا العالم وجهاته ، كالانسان الذي يُرى في النوم ، والنوم يعدّ جزءاً من أجزاء الآخرة وشعبة منها . أما الانسان العقلي فأعضاؤه روحانية وحواسه عقلية ، له بصر عقلي وسمع عقلي ، وكذا ذوق وشم ولمس كلها عقلية . وكذلك فله يد ووجه وجنب كلها عقلية أيضاً .

---

١٩٧ ـ المظاهر الإلهية ، ص٦٣ ، تحقيق وتعليق الأشتياني ، چابخانه خراسان مشهد .

١٩٨ ـ لاحظ كتب صدر المتألهين : الاسفار ، ج٦ ، ص ٢٧١ ـ ٢٧٢ ، والشواهد الربوبية ، ص ٤١ ـ ٤٢ ، ومفاتيح الغيب ، ص٨٧ ـ ٨٨ .

وكل تلك الأعضاء والحواس العقلية موجودة بوجود واحد عقلي . وهذا هو الانسان المعد مخلوقاً على صورة الرحمن والذي يمثل خليفة الله في العالم العقلي ، وهو مثال الحق المنزّه عن المثل لا المثال . وهكذا اذا كان الانسان العقلي هو مثال المبدأ الأول ، فان الانسان الخيالي مثال مثاله ، كما ان الانسان الطبيعي يكون مثالاً لمثال مثاله[١٩٩] . وهذا التسانخ متحقق حتى في علاقات الفعل والارادة ، فعلاقة النفس الناطقة بالحواس هي على شاكلة علاقة الحق بملائكته ، فالنفس اذا أرادت شيئاً نهضت الحواس طائعة دون تكلّف ولا عصيان ، وذلك على سنخ العلاقة الأمرية بين الحق وجنوده[٢٠٠] .

وهو وإن كان ينكر أحياناً أن تكون هناك علاقة شبه مع المبدأ الأول لكل ما سواه من العالم ، لكن حقيقة مذهبه القائم على قانون الحكمة (السنخية) تؤكد هذه العلاقة الى درجة لا يسعه أن يخفي القول بالمشابهة صراحة ، ربما لأول مرة ، كما جاء في قوله : « . .أن العلة المفيضية لا بد وأن يكون بينها وبين معلولها ملائمة ومناسبة لا يكون لها مع غيره تلك الملائمة كما بين النار والاحراق والماء والتبريد والشمس والاضاءة . . فلو صدر من واحد حقيقي اثنان فاما بجهة واحدة أو بجهتين ، لا سبيل الى الأول ، لأن الملائمة هي المشابهة ، والمشابهة ضرب من المماثلة في الصفة ، وهي الاتحاد في الحقيقة ، الا ان هذا الاتحاد اذا اعتبر بين الوصفين كان مماثلة ، واذا اعتبر بين الموصوفين كان مشابهة ، فمرجع المشابهة الى الاتحاد في الحقيقة»[٢٠١] .

وطبقاً لحالة التردد فان هذا التقدير الذي قدره صدر المتألهين لم يرض بعض طلابه ومريديه ، كما هو الحال مع صاحب (المنظومة) السبزواري وصاحب (تفسير الميزان) المعاصر الطباطبائي ، فكلاهما قررا أن «مبدأ المبادئ لا يشبهه شيء» ، وقدّر الأخير أن الأولى أن يقال بينهما مناسبة ذاتية وارتباط خاص مما يقتضي «السنخية بينهما بحيث لا يفترقان الا بالشدة والضعف»[٢٠٢] .

وهذا يعني ان حالة التردد قد وصلت حداً من التضخم لم تستطع أن تخفي التناقض حتى في عبارة قصيرة واحدة كتلك التي عرضناها . وذلك أن الافتراق بالشدة والضعف بين

---

١٩٩ ـ انظر ما كتبه صدر المتألهين في : عرشية ، ص٢٤٠ ، وشرح اصول الكافي ، كتاب التوحيد ، باب النهي عن الجسم ٢٠١ ـ والصورة ، طبعة حجرية .

٢٠٠ ـ لاحظ : الشواهد الربوبية ، ص٣٥٢ ـ ٣٥٣ .

٢٠١ ـ انظر : الاسفار ، ج٧ ، ص٢٣٦ .

٢٠٢ ـ انظر : الاسفار ، ج٧ ، حاشية كل من ملا هادي السبزواري ومحمد حسين الطباطبائي ، ص٢٣٦ ـ ٢٣٧ .

العلة والمعلول يؤكد المشابهة بينهما لا أنه ينفيها . كيف لا وقد حكم صاحب التصريح الآنف الذكر نفسه على مراتب الوجود بهذا التمايز وأيده بمثال النور التقليدي الذي فيه تتحد الحقيقة بين الشديد والضعيف حيث لا تزيد المرتبة القوية منه على المرتبة الضعيفة بشيء آخر غير النور ، كما لا تفقد المرتبة الضعيفة من حقيقة النور شيئاً ، ولا تختلط بالظلمة ، فكل مرتبة هي عبارة عن نفس الحقيقة الواحدة المتمثلة بالنور[٢٠٣] .

ومثل هذا التناقض في التردد ظهر لدى صاحب كتاب (الأقطاب القطبية) ، فمع أنه يعترف بوجود المشابهة بين العلة والمعلول ، الا أنه ينكر أن يكون للحق تعالى أي نوع من الشبه والمماثلة مع غيره من المعلولات ، مستدلاً على ذلك بما ينقض اعترافه الأول ، بمثال من واقع الطبيعة ، وهو أن الحركة ليست من جنس الحرارة مع انها علة لها ، اذ الحرارة من الكيف ، والحركة فصل شامل للكم والكيف والأين والوضع وغيرها[٢٠٤] .

والجديد عند صدر الحكماء هو أنه استطاع أن يزاوج بين الطبيعتين العقلية والجسمية للوجود ، فهما متحققان معاً في جميع المراتب من أولها الى آخرها بلا تضاد ولا اثنينية . فبخصوص الطبيعة العقلية فهو أنه كغيره من الفلاسفة الذي سبقوه يعتبر الصور المادية في الخارج ظلالاً معكوسة عن الصور الذهنية ، فلكل شيء من الأشياء النوعية والمفاهيم المحدودة ، كالانسان والماء والأرض والسماء ، له أنحاء وأطوار متفاوتة من الوجود والكمال ، قد تكون طبيعية أو نفسانية أو عقلية أو أسمائية أو إلهية . فما نتعقله أو نتخيله من الأشياء ، كتعقلنا لسماء مثلاً ، يجعل في عقلنا سماء عقلية ، وفي خيالنا سماء خيالية ، وكل واحدة من الصورتين تعتبر حقيقة لا مجازاً ، بل هما يعدان أولى وأكمل من صورة السماء في الخارج ، حيث التي تقع في الخارج تكون مموهة ومغشوشة بغواشي المادة الزائدة على ذاتها فتصبح عرضة للأعدام والظلمات والتغيّر والتجدد ، بعكس ما عليه الصورتان (الخيالية والعقلية)[٢٠٥] . لذا تكون الصور المادية ظلالاً للصور الذهنية كما تصوره نظرية افلاطون في المثل . وعليه لم يكن هناك فرق بين العلم والمعلوم سوى أن المعلوم في مادة والعلم مجرد

---

٢٠٣ ـ انظر : نهاية الحكمة للسيد محمد حسين الطباطبائي ، ص١٨ ، مؤسسة النشر الاسلامي لجماعة المدرسين بقم ، ١٤٠٤هـ .

٢٠٤ ـ قارن ما جاء في : الاقطاب القطبية ، ص٢٤ ـ ٢٥ وص٣٤ ، لعبد القادر بن ياقوت الأهري ، مقدمة وتصحيح محمد تقي دانش پژوه ، انجمن فلسفة ايران ، ١٣٩٩ هـ .

٢٠٥ ـ لاحظ الاسفار ، ج٨ ، ص٣٦٩ وحاشيتها .

عنها . فالمانع للشيء أن يكون معقولاً بالفعل انما هو المادة ذاتها ، والمانع للصورة أن تكون مدركة بذاتها انما هو نفس تلك الهيولى ، فلولاها لكان الشيء عقلاً وعاقلاً ومعقولاً ، وهو عبارة عن اتحاد العلم والعالم والمعلوم ، فالعلم نفس المعلوم الذي هو عين العالم . فكل صورة ادراكية ، كإن تكون عقلية ، فوجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها لعاقلها شيء واحد بلا تغاير ، فلا تباين للصورة في وجودها عن وجود عاقلها حتى يكون لكل منهما وجود . فاذا كانت الصورة معقولة فهي عاقلة أيضاً ، ولا يتصور حصول المعقولية بدون العاقلية ، وإذ هي مجردة عما عداها فستكون معقولة لذاتها ، حيث لا تحتاج الى تقشير ما دامت خالية من غشاوات العوارض المادية . هكذا يكون كل عاقل جميع معقولاته ، وكلما ازدادت هذه المعقولات فانها تصبح أشد عقلية وأكمل ذاتاً وأقوى وجوداً وأكثر آثاراً ، وبذا تتفاوت درجات العقول المفارقة التي بعضها فوق بعض حتى ينتهي الأمر الى المصدر الأول المتمثل بواجب الوجود . بل الأمر لا يقتصر على اتحاد العاقل بالمعقول ، انما يصدق كذلك على سائر الادراكات الأخرى ، الوهمية والخيالية والحسية . فالجوهر الحساس يتحد مع الصورة المحسوسة بالذات ، وكذا الجوهر الخيالي والوهمي ، حيث يتحدان مع الصورة الخيالية والوهمية أيضاً[٢٠٦] .

هكذا يكون الوجود عند صدر المتألهين وغيره من الفلاسفة عبارة عن ادراك وعقل . فهو يبدأ بالعقل وينتهي به عند الصور الطبيعية المُعدّة عقلاً مغشى بالمادة ، إذ لولاها لكانت تلك الصور تعقل ذاتها وتحشر في زمرة العقول كسائر الإدراكات الأخرى .

وهو مع اقراره لهذه الطبيعة من الوحدة العقلية للوجود ، فانه لا يرى ضيراً في عدّ نفس هذه الطبيعة عبارة عن وحدة وجود جسمية يدخل ضمنها مبدأ الوجود الأول طبقاً لقانون الشبه والسنخية . وهو بذلك ينفرد دون سواه من فلاسفة المسلمين قاطبة في اضفاء الطابع الجسمي صراحة على وحدة الوجود بما فيها المبدأ الأول .

على أنه يُذكر أن هناك مصدراً قد عُدّ سبباً في تطور فكرة الجسمية الى وحدة الوجود . ويعود هذا المصدر الى فكرة الجسم الرواقي . فأصحاب هذه الفكرة اعتبروا العالم جسماً واحداً هو الكل ، وحدّوا الجوهر الإلهي بأنه روح عقلي ناري ليس له صورة ثابتة ، حيث

---

٢٠٦ ـ انظر : مفاتيح الغيب ، ص ٥٨٢ ـ ٥٨٣ ، والمبدأ والمعاد ، ص ٨٥ ـ ٨٦ ، وشرح رسالة المشاعر ، ص ٢٤٥ ـ ٢٥٥ للاهيجي ، مكتب الاعلام الاسلامي بطهران .

يمكنه أن يتشكل بأي شكل يريد ويتشبه بالكل[٢٠٧] .

لكن حقيقة الأمر هو أن مقولة الشبه والسنخية تكفي في حد ذاتها الاقرار بوحدة الوجود الجسمية دون حاجة للاستناد الى أي مصدر خاص من مصادر تاريخ الفكر الفلسفي . فتلك المقولة تستبطن هذا المعنى وتفضي اليه ، حيث تكون الوجودات عبارة عن مراتب من الاجسام تختلف في ما بينها بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص ، فما دام هناك جسم في العالم السفلي نشاهده ، فلا بد أن يكون على غراره وسنخه ما هو أرفع وأكمل منه في سائر المراتب العلوية بما فيها مرتبة الذات الإلهية . وبالتالي فما من جسم نتخيّله ونتحسس به في هذه الدنيا إلا وله نصيب أعظم وأجل في المراتب العلوية من الوجود . ومع ان الفلاسفة قد كتموا التصريح بوحدة الوجود الجسمية ، لكن تحليل مقالاتهم يستبطن بالضرورة هذا الاعتقاد طبقاً لقانون الشبه والسنخية ، الأمر الذي كشف عنه صدر المتألهين ، وهو بصدد تعرضه لحديث عن الامام الصادق ينكر فيه أن يكون لله تعالى جسم ، كردّ على ما نقل من ان هشام بن الحكم كان يقول بأن الله جسم صمدي نوري . فقد استدرك صدر المتألهين حقيقة ما يريده هشام من معنى ، فاعتبره قاصداً الى أن يقول بأن الله جسم لا كالأجسام ، باعتباره صورة مجردة الى أقصى حدود التجريد . وقد اقتضاه الأمر الى أن يفصّل كيفية هذا الجسم وعلاقته بسائر أنواع الأجسام الأخرى ، نازعاً بذلك نزعة افلوطينية واضحة . فباعتقاده انه لما كانت ماهية الجسم ومعناه أنه عبارة عن الجوهر القابل للأبعاد ، فان لهذه الماهية أنحاءً من الوجود بعضها أخسّ وأدنى ، وبعضها الآخر أشرف وأعلى . فمن الجسم ما هو أرض فقط ، أو هواء أو نار ، ومنه ما فيه هذه العناصر الأربعة موجودة بوجود واحد جمعي لكنه جماد فقط من غير نمو ولا حس ولا حياة ولا نطق ، كما أن منه ما هو جماد بعينه لكنه متغذ ونام ومولد ، فجسميته أكمل من جسمية الجمادات والمعادن ، ومنه ما هو مع كونه جسماً حافظاً للصورة ومتغذياً نامياً مولداً ، فانه أيضاً حساس ذا حياة حسية ، ومنه ما هو مع كونه حيواناً حساساً ، فانه كذلك ناطق ومدرك للمعقولات ، وفيه ماهيات الأجسام الآنفة الذكر ، حيث تكون موجودة بوجود واحد جمعي لا تضاد بينها لكونها موجودة على وجْه ألطف وأشرف ، وهو وجود الانسان . ثم أن الانسان له عوالم متعددة كما جاء في أثولوجيا ، أخسّه الانسان الطبيعي ثم الانسان النفساني ثم العقلي .

٢٠٧ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج ١ ، ص ١٧٦ ـ ١٧٧ .

وهذا الأخير هو مثال الحق ، لأنه أرفع أنواع الانسان بعد الحق . وبالتالي فان التطابق والتسانخ بين مراتب الجسم يكون متحققاً من أبسطها وحتى أبلغ صورها كما في مرتبة الانسان الإلهي أو مبدأ الوجود الأول ، فالذات الإلهية عبارة عن الكل في أرقى صورة وأتمها ، ذلك أنها في حد ذاتها عبارة عن علم وصورة للكل ، لإتحاد العالم بالمعلوم ، وهذه الصورة تتطابق مشاكلة مع العالم الجسمي . وبالتالي انه يصدق عليها المقولات العشر من الجوهر والعرض . فهي من حيث الجوهر والجسمية تكون ذات الحق ، ومن حيث الكم المتصل القار تكون شدّة وجوده ، ومن حيث الكم المتصل الغير القار (الزمان) تكون سرمديته ، ومن حيث الكم العددي فهي عدد أسمائه ، ومن حيث الكيف كونه سميعاً بصيراً ، ومن حيث الأين كونه مستوياً على العرش ، ومن حيث المتى كان الله في الأزل ، ومن حيث الوضع وضعه للشرايع وأنه باسط اليدين بالرحمة ، ومن حيث الاضافة أنه الخلق ، ومن حيث الجدة أنه مالك الملك ، ومن حيث أن يفعل فانه «كل يوم هو في شأن سنفرغ لكم أيها الثقلان» ، ومن حيث أن ينفعل فهو الذي يقبل التوبة من عباده ويأخذ الصدقات ويسمع الدعاء . وبذلك يكون الحق عند صدر المتألهين عبارة عن صورة العالم على وجه أعلى وأشرف مما هو في كون أو وهم أو حسّ أو عقل . فالعالم بجسميته يكون مظهر الحق ، فما أظهر الحق إلا نفسه ، وليس بالامكان أبدع من هذا العالم الجسمي لكونه مظهراً للحق وانعكاساً لصورة ذاته . وهذا ما قد سمح لصدر الحكماء أن يصرح بصحة كون الحق جسماً لا كالأجسام[٢٠٨] ، وهو مستخلص بلا شك من قانون الوحدة والشبه والسنخية . بالرغم من أنه في كتاب (مفاتيح الغيب) نفى أن تكون الحقائق العلوية جسمانية[٢٠٩] ، الأمر الذي يجعله واقعاً بالتردد إن لم نقل انه كان يعني بهذا النفي هو نفي الجسمية بمعناها الطبيعي والنفسي .

ومع ان صدر المتألهين كان صريحاً وواضحاً تماماً في قوله بوحدة الوجود ، إلا انه مع ذلك جسّد لحظة هي أبلغ لحظات صور التردد التي تشهدها علاقة الوحدة والشبه . فقد سبق أن رأينا ظهور هذه الحالة من التردد لدى بعض الفلاسفة والعرفاء كالغزالي في بعض تصريحاته ، ثم ازداد تأكيدها في المواقف التي تتنافس على توجيه نظرية ابن عربي في وحدة الوجود ، الى أن وصلت عند صدر المتألهين الى القمة . إذ مع ما شهدنا من أن هذا الفيلسوف

٢٠٨ ـ انظر : شرح اصول الكافي ، كتاب التوحيد ، باب النهي عن الجسم والصورة .
٢٠٩ ـ انظر : مفاتيح الغيب ، ص٩٥ ـ ٩٦ .

أراد أن يدفع التهمة عن الشيخ الأعرابي في القول بوحدة الوجود العضوية للموجود الواحد المتنزل ، الا أنه هو الآخر مع بعض تلامذته لم يسلم من هذا الاتهام .

وواقع الأمر أن في تصريحاته الكثيرة هناك ترددا واضحاً وكبيراً بين القول بوحدة الوجود العضوية ، والقول بوحدة الوجود النوعية كما لدى ابن رشد وطريقة الاشراق الفلسفية ، فقد ذكر النراقي جملة من عبارات صدر المتألهين متهماً اياه بأنه قائل بمقالة الصوفية في وحدة الوجود العضوية ، من حيث تنزّل مبدأ الوجود الأول بذاته مع اعتبارية وجود الغير مطلقاً . اذ استظهر من كلماته أنه يعدّ الوجودات الامكانية بأنها تطورات وشؤون للوجود الواجبي الأول ، وهي اعتبارات وحيثيات للنور القيومي . فاتهمه على ذلك بمقولة وحدة الوجود والموجود الذي له تنزلات اعتبارية ملحوظة بلحاظ العقل من غير أن يكون لها حقيقة وحيّز في الواقع ، فليس في العين وجود غيره أبداً[٢١٠] .

فصحيح ان صدر الحكماء يؤكد بأن الممكنات عبارة عن محض الفقر والتعلق والظل للوجود الواجبي ، الا أنه في الوقت نفسه يعتبر أن ذلك يمثل حيثية وطوراً لتلك الحقيقة الواجبة ، كما جاء في وصفها من أنها «لا حقائق لها الا كونها توابع لحقيقة واحدة ، فالحقيقة واحدة وليس غيرها الا شؤونها وفنونها وحيثياتها وأطوارها»[٢١١] .

وعلى غرار هذا المعنى من عملية التنزل الذاتي للوجود الواجبي فان صدر المتألهين مع أنه وطبقاً لقانون الشبه يبدأ بداية فلسفية فيعتبر أن الممكنات والماهيات هي مرائي لحكاية وجود الواجب الحق ومجالي لحقيقته ، رغم أن المحسوسات لكثرة قشورها وتراكم النقص والامكان فيها فانها لا تتمكن من حكاية الحق الأول إلا في غاية البعد كما جاء في أثولوجيا . لكنه يعود فيقلب هذا المعنى الفلسفي الى طريقة صوفية واضحة المعالم ، إذ يقرر بيانه بصيغة أخرى يجعل فيها «أن للحق تجلياً واحداً على الأشياء ، وظهوراً واحداً على الممكنات ، وهذا الظهور على الأشياء هو بعينه ظهوره الثانوي على نفسه في مرتبة الأفعال ، فانه سبحانه لغاية تمامية وفرط كماله فاض على ذاته من ذاته ، وفاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته ، وهذا الظهور الثانوي لذاته على نفسه ، لا يمكن أن يكون مثل ظهوره الأول ، لإستحالة المثلين ، وامتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي ، والشعاع نحو المضيء في النورية ، فلا محالة نشأت من هذا الظهور الثانوي ـ الذي هو نزول الوجود

٢١٠ ـ انظر : قرة العيون للنراقي ، ص ١٨١ .

٢١١ ـ قرة العيون ، ١٨١

الواجبي بعبارة ، والاضافة بعبارة أخرى ، والنفس الرحمانية في اصطلاح قوم ، والعلّية والتأثير في لسان قوم آخر ، والمحبة الأفعالية عند أهل الذوق ، والتجلي على الغير عند البعض ـ الكثرة والتعدد حسب تكثر الأسماء والصفات في نحو العلم البسيط المقدس ، فظهرت الذات الأحدية والحقيقة الواجبية في كل واحد من مرائي الماهيات بحسبه ، لا أن بحسب ذاتها ظهورات متنوعة وتجليات متعددة ، كما توهمه بعض ، وإلا يلزم انثلام الوحدة الحقة تعالى»[٢١٢] .

وتأييداً للمسعى الصوفي فقد صرح في محل آخر معتبراً أنه كلما اشتدت معرفة العارف بالجلاء والظهور ، فان الشوق يزداد حدّة وقوة ، وبالتالي تزداد حركة العارف وسعيه ، ومن ثم تكمل المعرفة كشفاً ووضوحاً ، حتى يصل الأمر الى أن لا يبقى في البين عارف ومعرفة غير المعروف ، ومشتاق وشوق سوى المشتاق اليه ، وسالك وسلوك سوى المسلوك اليه . فيصبح الأول عين الآخر ، والباطن عين الظاهر ، وينحصر الوجود في الموجود والمعبود ، إذ لا كثرة ولا اثنينية في الواجب الحق[٢١٣] .

كذلك فقد نص على ان الوجود المطلق هو نفس حقيقة واجب الوجود ، مصرحاً بأن «أظهر الأشياء هو طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق ، وهو نفس حقيقة الواجب تعالى . .» . الأمر الذي استدرك عليه أحد أتباعه من المعلقين المعاصرين ليبعد الشبهة الصوفية عن مثل هذا القول فقال : «والحق أن الباري بحسب الفعل والظهور عين كل شيء ، عن علي (ع) ظاهر في غيب ، وغيب في ظهور»[٢١٤] .

بل مما له دلالة أقوى على المعنى الصوفي لوحدة الوجود اعتباره «كون الموجود والوجود منحصراً في حقيقة واحدة شخصية ، لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين ، وليس في دار الوجود غيره ديّار ، وكلما يترآى في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فانما هو من ظهورات ذاته ، وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله : فالمقول عليه سوى الله أو غيره أو المسمى بالعالم هو بالنسبة اليه تعالى كالظل للشخص ، فهو ظل الله ، فهو عين نسبة الوجود الى العالم ، فمحل ظهور

٢١٢ ـ قرة العيون ، ص ١٩٠ ـ ١٩١ .

٢١٣ ـ كسر أصنام الجاهلية لصدر المتألهين ، ص ٧٩ ـ ٨٠ ، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش پژوه ، مطبعة جامعة طهران ، ١٩٦٢م ـ ١٣٤٠هـ . ش .

٢١٤ ـ المظاهر الإلهية ، ص ١١ وحاشيتها ، تحقيق وتقديم وتعليق سيد جلال الدين اشتياني ، چابخانه خراسان بإيران .

هذا الظل الإلهي المسمى بالعالم انما هو اعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل ، فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات ، ولكن بنور ذاته وقع الادراك لأن أعيان الممكنات ليست نيّرة لأنها معدومة وان اتصفت بالثبوت بالعرض لا بالذات ، إذ الوجود نور وما سواه مظلم الذات ، فما يعلم من العالم إلاّ قدر ما يعلم من الظل ، ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه ذلك الظل ، فمن حيث هو ظل له يعلم ، ومن حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتد عنه يجهل من الحق ﴿ألم تر الى ربّك كيف مدّ الظل ولو شاء لجعله ساكناً﴾ ، أي يكون بحيث لا ينشأ منه فيض وجوده وظل وجوده ، ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً ، وهو ذاته باعتبار كونه نوراً لنفسه في نفسه ، ويشهد به العقل والحس للظلال الممدودة الوجودية ، فان الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور ﴿ثم قبضناه الينا قبضاً يسيراً﴾ ، وانما قبضه اليه لأنه ظله ، فمنه ظهر واليه يرجع الأمر كله ، فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات ، فمن حيث هوية الحق هو وجوده ، ومن حيث اختلاف المعاني والأحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكري والقوة الحسية فهو أعيان الممكنات الباطلة الذوات ، فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعاني اسم الظل كذلك لا يزول عنه اسم العالم وما سوى الحق . واذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي ، فهذا حكاية ما ذهبت اليه العرفاء الإلهيون والأولياء المحققون»[٢١٥] .

ومع ان هذا النص صريح بجعل الأشياء عين الحق بسريان الذات على الممكنات ، الا أن خضوع فيلسوفنا لمنطق التردد جعله بعد صفحات من مقولته هذه يعود ليوجّه مقالة الصوفية توجيهاً فلسفياً ، وكأنه بذلك ينقض ما قد بناه من قبل ، فهو يوجّه قول الصوفية بأنهم اذا اطلقوا الوجود المطلق على الحق تعالى ، فان مرادهم بذلك هوالحقيقة بشرط لا شيء ـ اي الذات الإلهية وهي في مرتبتها الخاصة ـ لا الوجود المنبسط «وإلا لزمهم المفاسد الشنيعة» . وعليه اعتبر مراتب الوجود ثلاث : مرتبة الهوية الغيبية الخاصة به تعالى ، ومرتبة الوجود المقيد المتعلق بغيره كالعقل والنفس والجسم ، ومرتبة الوجود المنبسط المطلق ، وهو الوجود الذي بعد الهوية الغيبية والمتمثل بفعله تعالى ، وهو غير منحصر في حد معين من القدم والحدوث والتقدم والتأخر[٢١٦] .

٢١٥ ـ الاسفار ، ج٢ ، ص٢٩٢ ـ ٢٩٤ ، وقرة العيون ، ص١٩٦ ـ ١٩٧ ، وكذلك لطائف العرفان ، ص٥٦ ـ ٥٧ .
٢١٦ ـ انظر الأسفار ، ج٢ ، ص٣٢٧ ـ ٣٣٠ .

على انه ليس النراقي وحده قد اتهم صدر المتألهين بمقالة الصوفية ، فقد اتهمه كذلك الشيخ الاحسائي الذي أيد طعنه بمقالة نص عليها صهره وتلميذه الفيض الكاشاني (المتوفي سنة ١٠٩١هـ) ، إذ جاء في قوله : «كما أن وجودنا بعينه هو وجوده سبحانه ، إلا أنه بالنسبة الينا محدث وبالنسبة اليه قديم ، كذلك صفاتنا من الحياة والقدرة وغير ذلك ، فانها بعينها صفاته إلا أنها بالنسبة الينا محدث وبالنسبة اليه قديم ، لأنه بالنسبة الينا صفة لنا ملحقة بنا والحدوث اللازم لنا لازم لوصفنا ، وبالنسبة اليه قديم لأن صفاته لازمة لذاته القديمة . وإن شئت أن تتعقل ذلك فانظر الى حياتك وتقييدها بك فانك لا تجد إلا روحاً تختص بك وذلك هو المحدث ومتى رفعت النظر من اختصاصها بك وذقت من حيث الشهود أن كل حي في حياته كما أنت فيها وشهدت سريان تلك الحياة في جميع الموجودات علمت أنها بعينها هو الحياة التي قامت بالحي الذي قام به العالم وهو الحياة الإلهية ، وكذلك سائر الصفات ، الا أن الخلائق متفاوتون فيها بحسب تفاوت قابلياتها ، كما نبهنا عليه غير مرّة . وهذا أحد معاني قول أمير المؤمنين عليه السلام حيث قال : (كل شيء خاضع له ، وكل شيء قائم به ، غني كل فقير ، وعزٌّ كل ذليل ، وقوة كل ضعيف ، ومفزع كل ملهوف)»[٢١٧] .

وهناك من وجّه كلام الكاشاني الى ما يخرجه عن مقالة الصوفية ، فاعتبر مراده من الوجود المضاف الى الله تعالى هو الوجود المنبسط الذي يتمثل بأمر الله وفعله ، وفي هذه الحالة يصبح من المعلوم أنه لا يتقيد بقدم وحدوث ، حيث يكون في العوالي قديماً ، وفي السوافل حادثاً . كما اعتبر مراده من صفات الله تعالى هي تلك الخاصة بالصفات الفعلية لا الذاتية ، وهي التي تمثل عين الفعل فتكون بالنسبة لله تعالى قديمة بقدمه ، وبالنسبة الينا حادثة بحدوثنا[٢١٨] .

وربما يعكس هذا التوجيه مراد النص السابق ، فيصبح معنى (وجوده سبحانه) في قوله : «ان وجودنا وجوده سبحانه» هو فعله المتمثل بالوجود المنبسط ، لولا أن ما جاء عنه من نصوص أخرى ـ في نفس الكتاب ـ تدل صراحة على التعبير عن مقالة الصوفية ، كقوله : «فهو الوجود المطلق ، وهو الذي يطلق ـ عليه ـ الله سبحانه . . ويسمى الوجود من حيث هو هو ، وهو غير مقيد بالاطلاق والتقيد ، ولا هو كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته ولا كثير ، ولا جوهر ولا عرض ولا غير ذلك من

٢١٧ ـ النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة لمحمود شهابي الخراساني ، ص و ، انجمن حكمت وفلسفة ايران ، ١٣٩٩هـ .
٢١٨ ـ المصدر السابق ، ص ح ـ ط .

المفهومات الذهنية والخارجية ، بل يلزمه هذه الأشياء بحسب مراتبه ومقاماته المنبّه عليها بقوله عزّ وجل ﴿رفيع الدرجات ذو العرش﴾ فيصير مطلقاً ومقيداً وعاماً وخاصاً وكلياً وجزئياً وواحداً وكثيراً من غير حصول تغير في ذاته وحقيقته . . ولا يصح أن يحكم عليه بحكم أو يعرف أو يضاف اليه نسبة ما ، من وحدة أو وجوب وجود أو مبدئية ايجاد أو صدور أثر أو تعلق علم منه ، بنفسه أو بغيره ، إذ كل ذلك مقتضى التعين والتقيد ، ولا طريق الى العلم به بوجه»[٢١٩] .

وقوله أيضاً وهو يصف الله تعالى : «هو عين الأشياء فهو محدود بحدود كل ذي حد ، إذ هو الساري فيها كلها ، بل هو الكون كله ، فهو تشبيه وهو بعينه تنزيه ، إذ هو نفي لما سواه ، وأيضاً إذا أحاط بالكل ولم ينحصر في واحد منهما ولا في الكل لم يكن محدوداً ، فسبحان من تنزه عن التشبيه بالتنزيه ، وعن التنزيه بالتشبيه»[٢٢٠] .

* * *

هكذا ان ظاهرة التردد في علاقة الوحدة والشبه لم تعد تتعلق فقط بمشكلة وجود الكثرة الصورية في الذات الإلهية ، ولا مشكلة أن تكون هناك حالة من المشابهة بين هذه الذات وبين ما دونها من الموجودات ، بل أسفرت عن مشكلة أخرى أضخم من ذلك بكثير ، وهي مشكلة الوقوع في وحدة الوجود العضوية .

واذا كان صدر المتألهين قد بلغ فعلاً حداً كبيراً من هذا التردد في هذه المشكلة بالخصوص ، فسنرى في ما بعد أن لديه محاولة يسعى من خلالها الى صياغة التردد بطريقة توفيقية تصب في المعنى الصوفي من وحدة الوجود .

والواقع أن المحاولات التوفيقية التي يقيمها هذا الفيلسوف على قانون «الشبه والوحدة» عديدة . أهمها محاولته للجمع بين نظريتي الفلاسفة والعرفاء في حل مشكلة العلاقة بين الكثرة والوحدة في نظرية الصدور أو الفيض ، متخذاً بذلك صورة معمقة للطريقة التي سبق أن أدلى بها ابن رشد خلال معارضته لطريقة «الاعتبارات» التي أسسها الفارابي ومضى عليها سائر الفلاسفة التابعون . فابن رشد يرى أن صدور الواحد عن الواحد صحيح من وجه ، كما وأن صدور الكثرة عن الواحد هو أيضاً صحيح . لذا صرح بأن الوحدانية التي صارت

٢١٩ ـ انظر : كلمات مكنونة للفيض الكاشاني ، ص١٦ ـ ١٧ ، تصحيح وتعليق عزيز الله القوچاني ، انتشارات فراهاني تهران . كذلك : شرح آية الكرسي للسيد كاظم الرشتي ، طبعة حجرية ، مكتبة أدبيات مشهد .

٢٢٠ ـ المصدر السابق ، ص٤٤ .

بها الكثرة واحداً هي معنى بسيط صدرت عن واحد مفرد بسيط ، ذلك أن كل كثرة انما يكون منها واحد ، والوحدانية تقتضي أن ترجع الكثرة الى الواحد ، وهو ما يفسر كيف يصدر العالم الواحد بما يضم من كثرة عن الواحد البسيط[٢٢١] . وهذا الموقف يتفق مع ما عليه طريقة صدر المتألهين كعملية توفيق بين الفلاسفة والصوفية . إذ هو أيضاً قد نقد طريقة «الاعتبارات» الفارابية واعتبرها ليست سليمة ، معولاً على الجمع بين جوهر ما يقوله كل من الفلاسفة والصوفية . فطريقة الفلاسفة تنص بأن الصادر عن مبدأ الوجود الأول لا بد أن يكون واحداً هو العقل الأول . أما طريقة الصوفية فهي تجوز أن يكون الصادر متكثراً لتكثر اعتبارات نسب الذات الإلهية . وهم تارة يطلقون على الصادر الأول بأنه نسبة عقلية سابقة على سائر الاعتبارات ، وأخرى يطلقون عليه بأنه الوجود العام المفاض على الممكنات ، إذ يكون مشتركاً بين سائر الموجودات وبين العقل الأول ، ومع ذلك فهم يطلقون على هذا الصادر تسميات كثيرة منها العقل الأول والقلم الأعلى والروح الكلي والعدل والعرش والحق المخلوق به والحقيقة المحمدية وروح الأرواح والامام المبين ، كما ويسمى كل شيء وغير ذلك من الأسماء[٢٢٢] . على أن هناك من وجّه هذين القولين للصوفية فجعلهما غير متعارضين ، معتبراً أن يكون الصادر الأول في الشهود العلمي هو تلك النسبة ، وفي الوجود العيني هو الوجود العام . لكن صدر المتألهين سعى لايجاد جسر مشترك عام يوحد فيه نظريتي الصوفية والفلاسفة معاً ، فهو بحسب اعتبارين جمع بين صدور الكثرة المجملة من جهة وبين صدور الترتيب المستند الى قاعدة الصدور الفلسفية من جهة أخرى ، معتبراً أن العالم قد صدر صدوراً واحداً بجعل بسيط ، لكنه في الوقت نفسه يتضمن سلسلة الترتب من العقل الأول الى آخر المراتب الوجودية كما سبق أن عرفنا . فلو نظرت الى مجموع العالم بما هو حقيقة واحدة حكمت بأنه صدر عن الواحد صدوراً واحداً وجعلاً بسيطاً . أما لو نظرت الى معانيه المفصلة فستحكم بأن الصادر الأول هو العقل الأول لأنه أشرف أجزاء ذلك العالم وأتم مقوماته باعتباره يمثل كل الأشياء . وهكذا الأشرف فالأشرف ، إذ العقل الأول هو عين العالم ككل ، والاختلاف بينهما انما هو من حيث الاجمال والتفصيل ، مما يعني ان صدور العالم وابداعه يصبح بكليته دفعة واحدة باعتباره ذا وحدة حقيقية جامعة لكل ما فيه بما في ذلك التجددات والحركات التي عدّها صدر الحكماء مطوية في جناب هذه الوحدة

٢٢١ ـ انظر : تهافت التهافت ، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠ .

٢٢٢ ـ كتاب المسائل ، ص٩ ـ ١٠ من رسائل ابن عربي ، ج١ .

من العالم[٢٢٣] .

كما انه في العلم الإلهي واستناداً الى السنخية جمع ووفّق بين الطريقة الصورية للفلاسفة كما عند ابن رشد وبين الطريقة الشهودية للاشراقيين كما عند السهروردي . فهو قد اعتقد ان هناك علمين ، أحدهما متبوع ومقدم على ايجاد المعلوم ، وهو العلم الصوري الكائن في مرتبة الذات والمتصف بالإجمال . أما الآخر فهو العلم الشهودي المتأخر عن الذات . فبحسب مذهبه أن مبدأ الوجود الأول يعلم جميع الأشياء على وجه الوحدة بما يعلم به ذاته لا بأمر آخر[٢٢٤] . ذلك ان ذاته في هذه المرتبة تكون مجلاة يرى بها وفيها صور جميع الممكنات المسماة بالأعيان الثابتة ، من غير حلول ولا اتحاد[٢٢٥] . ففي هذه المرتبة يعقلها في حد ذاته لا في العقل الأول ولا في غيره كما هو الحال مع طريقة الفارابيين وغيرهما من المشّائين . ومع هذا فان ذلك لا يخدش بوحدته ، إذ العلم بهذه الصور تشكل ـ لديه ـ عين علمه لذاته من دون اختلاف ، بل انه عين الذات ، كما ان الصور هي عين الذات ايضاً بحسب الحقيقة والوجود وإن كانت غيره من حيث التعين والتقيد[٢٢٦] ، لذا فإن عقله لذاته هو عقل جميع ما سواه ، فيثبت ان علمه بالأشياء يكون في مرتبة ذاته قبل وجود الأشياء ، إذ المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى تكون موجودة بوجود واحد بسيط مجمل ، وهو معنى وجود الكثرة في الوحدة . فهو علم كمالي تفصيلي بوجه واجمالي بوجه آخر[٢٢٧] .

ومن الواضح ان هذا العلم يتسق تماماً مع السنخية بين المبدأ الأول والأشياء ، أما القول بالعلم الشهودي فانه يقتضي بدوره أن تكون هناك سنخية بين وجود المبدأ وحضوره من جهة ، وبين وجود الأشياء وحضورها من جهة ثانية . فمبرر الاعتقاد بالشهود الحضوري لوجود الأشياء يستند الى قاعدة العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول . فحال تعقل الباري تعالى لذاته المتمثلة بكل الأشياء ، يستلزم عنه تعقل معلولها القريب ، وبتعقله يتعقل معلول

---

٢٢٣ ـ انظر كلاً من : الاسفار ، ج٧ ، ص١١٦ ـ ١١٧ ، والعرشية لصدر المتألهين ، ص٢٣ ، نشر كتابفروشي شهربار باصفهان ، ١٣٤١هـ . ش . ، وكذلك حاشية الأشتياني على المظاهر الإلهية لصدر المتألهين ، ص٣٨ ، وكذلك : الدرة الفاخرة للجامي ، ص٤١ ـ ٤٢ و٤٦ ـ ٤٧ ، وأيضاً : أصل الأصول للطالقاني ، ص٨٠ ـ ٨١ و٩٣ ـ ٩٧ .

٢٢٤ ـ الاسفار ، ج٦ ، ص٢٤٧ ـ ٢٤٩ ، ومفاتيح الغيب ، ص٣٢٦ ، والشواهد الربوبية ، ص٤١ .

٢٢٥ ـ الشواهد الربوبية ، ص٤٠ .

٢٢٦ ـ الأسفار ، ج٦ ، ص٢٦١ ـ ٢٦٢ .

٢٢٧ ـ نفس المصدر ، ص٢٧١ .

معلولها ، وهكذا على التسلسل[٢٢٨] . ويعتبر هذا التعقل عين الوجود والحضور والانكشاف أمامه تعالى ، ويتصف بأنه اجمالي من وجه وتفصيلي من وجه آخر ، فوجود العقول المجردة تعتبر علوماً تفصيلية لها بذواتها ، لكنها علوم اجمالية له بمعلولاتها ، وكذا الحال في مرتبة النفوس بعد العقول ، حتى يصل الأمر الى مرتبة العلم التفصيلي البحت كما في الطبايع المادية والجسمانية ذات الصور المنقوشة على لوح الهيولى . وبهذا فان مبدأ الوجود الأول يكون قد عقل الموجودات بعين واحدة قبل الايجاد أولاً وبعد الايجاد ثانياً . ففي الأزل يراها واحدة بشكل صوري ، وبعدها يراها متكثرة بوجودها لا صورها[٢٢٩] . الأمر الذي يعني ان صدر المتألهين قد أمعن في تمديد حكم السنخية ، لا من حيث ملاحظة علاقة الشبه بين الذات الإلهية وذوات الأشياء كما تدل عليه نظريته في العلم الإلهي الصوري ، بل وحتى من حيث الوجود والحضور لها جميعاً أزلاً وأبداً كما دلت عليه نظريته في العلم الإلهي الشهودي . وهي طريقة تضع حداً للنزاع بين النظريتين المشائية والاشراقية . وقد نسبها فيلسوفنا بدوره الى الصوفية واعتبرها موافقة للقوانين الحكمية[٢٣٠] .

٢٢٨ ـ المصدر السابق ، ص٢٧٣ ـ ٢٧٥ ، وكذلك : المبدأ والمعاد ، ص٩٠ .

٢٢٩ ـ انظر كتب صدر المتألهين التالية : الاسفار ، ج٦ ، ص٢٨٣ ـ ٢٨٤ ، الشواهد الربوبية ، ص٥٢ ، المبدأ والمعاد ، ص١٢٢ و ٤٩١ ، مفاتيح الغيب ، ص٢٧٠ ، كما انظر : تحفه ، ص٢٥٦ و ٢٥١ .

٢٣٠ ـ الاسفار ، ج٦ ، ص٢٨٤ .

مجمل التطورات التي لحقت بداينمو التفكير الوجودي

الآن وبعد انتهائنا من آخر حلقة هامة من حلقات الفكر الوجودي لا بد أن يكون القارئ قد وصل الى قناعة مفادها أن جوهر ما يقوم عليه هذا الفكر في محوريه الفلسفي والعرفاني هو قانون الشبه والسنخية ، وأن دراسة هذا الفكر لا يمكنها أن تستقيم حقيقة ما لم يكشف النقاب عن هذا الداينمو الأساس . فتاريخ الفلسفة والعرفان هو تاريخ هذا الداينمو بما ينطوي عليه من تعثرات ترددية قد جرت عليه طوال المدة التي عاشها منذ أول حلقة في التفكير الفلسفي وحتى آخر حلقة هامة ، بل والى يومنا هذا أيضاً .

ويمكن إجمال أبرز التطورات التاريخية التي شهدناها ملحقة بالقانون الآنف الذكر على ما يأتي :

فقد سبق أن عرفنا أنه منذ بداية التفكير الفلسفي فان هذا التفكير كان خاضعاً الى منطق علاقة الأصل والشبه . كما ومنذ هذه البداية وجدنا ما يرافق هذه العلاقة من مشكلة الاستثناء والشذوذ في ما يخص مبدأ الوجود الأول ، وهي مشكلة قد مهدت لحلول منطق التردد الذي عمّ تاريخ الفكر الوجودي .

فأول صورة تردد رأيناها هي تلك التي جاء بها انكسيمانس ، إذ كانت له محاولة ايجاد بديل يختلف عما أسسه طاليس تماشياً مع قانون الأصل والشبه ، فجاء بنظرية جعلته يُخضع مبدأ الوجود الأول الى نوع من التردد ، فهو اذ يعتبر هذا المبدأ يعلم الأشياء كصور في ذاته من دون تكثر لها ، لكنه مع ذلك لم يتجرأ على القول بوجود علاقة شبه بينه وبين ما دونه من الموجودات . فهذه الصورة من التردد شبيهة تماماً بما رأيناه عند الفلاسفة المتأخرين من المسلمين كالسبزواري والطباطبائي .

ومع انبادوقلس أخذ الأمر بعداً آخر ، فهو قد جرّد الوحدة الإلهية الى أقصى حد ، وذلك بمقولته في اتحاد الصفات بالذات ، مما يعني انها امعان لطريقة انكساغورس في اثبات الوحدة بلا تكثر . لكن نظريته ظلت طاليسية من حيث الاستثناء دون أن تتغير .

ومع فيثاغورس شاهدنا تطوراً جديداً بادخاله نظام العدد الى جنب نظام الوجود واخضاعهما الى منطق علاقات الشبه والمماثلة . وهو ربما يكون أول من أعلن عن وجود المشاكلة الخاصة بين الانسان والعالم ، فالانسان عالم صغير ، مثلما أن العالم انسان كبير . لكن نظريته العامة ظلت طاليسية أيضاً .

أما افلاطون فأهم ما لديه من جديد هو تقسيمه العالم ـ تبعاً لعلاقة الأصل والشبه ـ الى عالم علوي مثالي وعالم سفلي كوني . فهذا التقسيم كان له الأثر الكبير في تفسير الكثرة في العالم الأرضي لدى الاشراقيين من الفلاسفة المسلمين .

ومع أرسطو فقد وجدنا لديه تطوراً كبيراً في الامعان بمنطق الشبه والسنخية في علاقة العلية . فهو لا يكتفي بتأسيسه لمراتب الوجود الصورية طبقاً لعلاقة السنخية ، بل انه كذلك يمدد هذه العلاقة حتى مع الصفات والأحوال ، فيلحق الوجدة بالوحدة ، والثابت بالثابت ، والمتغير بالمتغير . كما وجدنا لديه فوق كل ذلك وعياً تاماً في تحويل علاقة الشبه بين الموجودات كمعقولات الى علاقة اتحاد ، كاتحاد العقل والعاقل والمعقول .

في حين مع الافلوطينية والهرمسية وجدنا أن هناك نوعاً من التردد . فبينما يتجه نومينيوس والهرمسية تجاهاً طاليسياً في عدم اخضاع مبدأ الوجود الأول الى منطق الشبه ، نرى الأمر مع افلوطين يختلف تماماً ، حيث لأول مرة نرى هناك وحدة وجودية منتظمة تعلن عن وجود أي شيء في كل شيء ، وكل شيء في أي شيء . مضافاً الى أن هذا الفيلسوف الجامع قام باستخدام ذلك المنطق ووظفه في الربط بين صفات الموجودات وأحوالها ، فربط الكثرة بالوحدة ، والتغير بالثبات ، والحدوث بالقدم . أما الهرمسية فأهم ما لديها هو التلويحات الخاصة بسلاسل الوجود من الصعود والنزول ، أو الاتحاد والحلول ، طبقاً لنفس المنطق الآنف الذكر .

وفي الحضارة الاسلامية وجدنا أن أول فرقة استخدمت الباطن ووظفت منطق الشبه والتشاكلات ، هي فرقة الكيسانية ولو بصورة مجملة كما يُنقل عنها . ومن بعدها الاسماعيلية ، اذ أول ما رأينا أن جابر بن حيان الكوفي كان يوظف ذلك المنطق ويطبقه على الأعداد والحروف والأسماء والوجود للكشف عن أسرار هذا الأخير ، خاصة في ما يتعلق

بعلاقاته الكيميائية . وعلى العموم رأينا الاسماعيلية تميل الى الاستثناء او تثنية الوجود على الطريقة الطاليسية ، كما رأيناها حريصة في تشييد مختلف التمائلات وتوظيف العدد ، الى درجة أوقعت منطق الأصل والشبه بنوع من التسيّب . لكن أهم ما نجده عند الاسماعيلية ، وبالخصوص لدى اخوان الصفا ، هو التلويح الى اعتبار منطق الشبه هو الكفيل بحل جميع الاختلافات والوصول الى الحقيقة من خلال الاعلان عن ان الأصل الذي يؤدي الى ذلك هو «صورة الانسان» .

أما مع الفارابي فقد شهدنا لديه عدة تطورات ، فله محاولة جريئة يحول من خلالها حالة التردد الى نوع من العلاقة المزدوجة ، فطريقته تفضي الى جعل حالة الشبه مع مبدأ الوجود الأول تنحصر بصفاته المعلولة لا بذاته الخاصة . وللفارابي محاولات فلسفية رائدة يؤسسها على منطق الشبه والسنخية ، منها تأسيسه لنهج «الاعتبارات» التبريرية في نظرية الفيض والصدور ، وكذلك محاولته للتوحيد بين الفلاسفة من خلال الجمع بين افلاطون وأرسطو ، وأيضاً تشييده للمدينة الفاضلة ، الخ . .

لكن مع ابن سينا نرى أن عملية التردد قد أخذت منحاً آخر ، فهر تردد قائم بين أن تكون الذات الإلهية مستقلة ليس لها شبيه بغيرها ، وبين أن تكون غير مستقلة ، بل متجلية وظاهرة في كل شيء . فهو بالنتيجة تردد بين الفلسفة والعرفان .

أما عند الغزالي فقد شهدنا لديه قولاً بوحدة الوجود على الطريقة الفلسفية ، كما وله محاولة عظيمة في اخضاع تفسير الشريعة ومفاهيمها طبقاً لنوع من المشاكلة حسب قانون الأصل والشبه . لكنه مع ذلك لا يخلو من تردد لإنكاره أن تكون هناك مشابهة بين العالم وبين مبدأ الوجود الأول .

ومع ابن باجة سبق أن وجدنا لديه طريقته الجديدة في توحيد الفلاسفة من خلال التحليل العقلي للكشف عن وحدة العقل طبقاً لذلك القانون .

أما مع ابن طفيل فقد لاحظنا انه يقتفي أثر عرفانيات ابن سينا ، وفيها كان يلوّح الى وحدة الوجود التامة اتساقاً مع منطق القانون المشار اليه .

في حين وجدنا أن ابن رشد لأول مرة يكون واضحاً غير متردد بين الفلاسفة المسلمين في اخضاع مبدأ الوجود الأول الى منطق علاقة الأصل والشبه ، ومن ثم الاعلان الصريح بوجود وحدة وجود نوعية هي بحق تمثل الطريقة الفلسفية في قبال ما نظّر له معاصره العارف ابن عربي من وحدة عضوية للوجود . حيث حوّل ابن عربي دلالة المشابهة الى علاقة

حقيقتها الاتحاد والوحدة الشخصية .

أما فيلسوف الاشراق السهروردي فأهم ما رأينا لديه هو توظيفه لمقولة المثل الافلاطونية لتفسير الكثرة والتنوع ، والتي يصعب تبريرها من خلال العقل الطولي الأخير كما هو لدى المشائين .

وأخيراً فقد وجدنا عند جامع الفلاسفة والعرفاء صدر المتألهين تردداً واضحاً بين القول في وحدة الوجود النوعية ووحدة الوجود العضوية . كما رأينا أهم ما جاء به هذا الفيلسوف هو مزاوجته بين الاعتبارين العقلي والجسمي للوجود ، إذ انفرد في القول بالجسم الإلهي تبعاً لمنطق السنخية الذي أقام عليه عدداً من التوفيقات بين الفلاسفة والعرفاء .

أما بخصوص الترددات التي ظهرت وسط الفلاسفة والعرفاء حول علاقة السنخية بالمبدأ الأول ، فقد سبق أن عرفنا أن لها علاقة بالتخوف من جعل المبدأ الأول متكثراً وشبيهاً بغيره من الموجودات ، هذا إذا لم يكن ذلك يفضي الى القول بمقالة الصوفية في وحدة الوجود الشخصية ، من حيث أن الأشياء تصبح عبارة عن فيضان المبدأ على نفسه بما يحمله من صور الأشياء . فلأجل هذه التخوفات فقد خلع الكثير من الفلاسفة والعرفاء المجهولية عليه ، فمنعوا وصفه بأي وصف كان ، لكنهم في الوقت نفسه جعلوا المشابهة والسنخية محفوظة بين الأشياء وبين الصادر الأول كبديل مناسب .

والواقع أن هذا الاختيار لم يكن اعتباطاً ، بل له دلالاته ومبرراته ، لا فقط من حيث انه يعمل كنائب عن المبدأ الأول في حمل الكثرة والشبه ووحدة الوجود الشخصية ، وانما به تنحل ايضاً مشكلة صدور الكثرة عن الوحدة . فلولاه ما كان للكثرة ان تنتج كما عرفنا . كما ان به تنحفظ الوحدة في الكثرة باعتباره الفعل المنبسط للمبدأ الأول والذي يعمّ جميع الموجودات الأخرى . كذلك فان علاقة شبه الأشياء معه تعد واضحة وجلية ، لا فقط من حيث ان صور جميع الموجودات موجودة فيه على نحو الكمال ، وبالتالي فهو يعبر عن كمالات الأشياء ، بل اضافة الى هذا فانه ينبسط كفعل على الوجود الظلي كله . مما يعني ان وجود الأشياء من وجوده ، فهي على شاكلته ، بل من حيث أن الأشياء تظهر به فهو وهي يعبران عن وحدة شخصية عضوية حاملة للكثرة في عين الوحدة ، والوحدة في عين الكثرة . ومن المعلوم ان هذا الأمر لا يخلق عند الفلاسفة متاعب فلسفية ، لأن الكثرة والوحدة والشبه كلها متعينة لدى الفعل الإلهي بغض النظر عن ماهية الذات التي اوجبته . وإن كان المنطق السليم يجعل من هذا الظل حاكياً لأصله بلا تردد طبقاً لمنطق السنخية .

الفصل الرابع

حقول النظام الوجودي

أصبح من الميقن ـ بعد أن لاحظنا خلال البحث السابق ـ أن الرؤية الفكرية التي أسسها الوجوديون خلال العهود الأغريقية والرومانية والاسلامية تنبع من مصدر مشترك واحد هو ما أطلقنا عليه بقانون الأصل والشبه أو السنخية . لكن رغم ذلك فالملاحظ أن هناك طريقتين مختلفتين للتفكير ، كما أن هناك فهمين متباينين لذلك المصدر الذي منه تصدر الرؤية وبه تتم آلية الانتاج المعرفي . فثمة دائرة تفكير فلسفية قائمة على العقل ، كما ان هناك دائرة ذوق عرفانية تتخذ القلب محوراً لها للكشف والشهود . وليس هذا التمايز وليد عهد الحضارة الاسلامية ، اذ نجده واضحاً في العهدين الاغريقي والروماني . فمن المعروف ان انتهاء ازدهار العقل الفلسفي كان مع أرسطو ، أمابعده فقد أخذ الميل يتجه نحو السلوك العرفاني ، خاصة مع ظهور موجة الشك التي حوّلت الدفّة من العقل والتفكير الى القلب والوجدان . فقد ساد الشك والتوفيق والعرفان مدة طويلة امتدت خلال فترة تقارب عشرة قرون ، أُطلق عليها بالعصر الهيليني ، وذلك منذ القرن الرابع قبل الميلاد وحتى القرن السابع بعده . لكن العرفان ازدهر خلال القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد حيث ظهور الهرمسية وانتشارها . وهناك نص هرمسي يعيب صراحة طريقة العقل الفلسفية في التفكير ويراها عديمة الجدوى . وهو عوضاً عن هذا الفضول العقلي يدعو الى تفريغ القلب بالعبادة والشكر[1] . وعلى ما يقوله الباحث الفرنسي المختص بدراسة الهرمسية (فيستوجير) من ان علماء تلك الحقبة «لم يعودوا يرغبون في البراهين ، فلقد كانوا يريدون أن يؤمنوا . . . لقد كانوا يبحثون عن الوحي والالهام النبوي . ذلك لأنه لما كان الله هو وحده الذي يُحسن الكلام عن نفسه فانه من الضروري

١ ـ لاحظ النص في : تكوين العقل العربي ، ص١٦٧ .

توجيه السؤال اليه . ولا فرق بين أن يجيبك شخصياً بواسطة أحد العرافين أو يكلمك خلال رؤيا ينعم بها عليك ، وبين أن تصدق برسله الذين كانوا على اتصال به في ماض سحيق والذين سجلوا في كتب مقدسة ما أخذوه منه» لذلك كان تجاه الأنظار نحو بلاد الشعوب الشرقية «التي تتصل بصورة أكثر نقاء ، وبكيفية مباشرة تماماً ، مع تلك البلاد . . . التي يحتفظ كهنتها في معابدهم القديمة ، مع حرص شديد ، بأسرار عجيبة ، ويلفظون بأصوات لها قوة التأثير فتمارس سلطة سحرية بمجرد النطق بها . والأمثلة كثيرة على رواج هذا الميل الى التصوف وطلب النبوة خلال القرون الأولى للميلاد»[٢] .

وقد كان شيخ الافلوطينية ، نومينيوس يذكر بأن الاتصال بالله لا يأتي الا بمجهود متواصل لتطهير النفس عبر المعرفة ، معرفة النفس وأصلها ، الا أن هذه المعرفة ليست بالاستدلال واستعمال الرموز والاشارات ، بل هي «المعرفة التي قوامها الانفصال عن كل شيء والتحرر من كل شيء ، المعرفة التي هي عبارة عن رؤية مباشرة يتحد فيها الرائي والمرئي اتحاداً تاماً»[٣] .

هذا هو الفاصل بين طريقة العقل وطريقة العرفان . وهو فاصل لا يحدد طريقة مصدر المعرفة ان كان مستمداً من القلب أو العقل فقط ، بل ويحدد رؤية هذه المعرفة ومضامينها ايضاً ، بالرغم من ان الأصل الفعال المنتج لهذه الرؤية والمضامين هو أصل مشترك عبارة عن نفس ما سبق أن اطلقنا عليه بقانون الشبه والسنخية . فالاتحاد الذي يقرّه العرفاء كنتاج معرفي قائم على علاقة الشبه ، لا يقرّه الفلاسفة ، وذلك لاختلاف فهمهم المتعلق بطبيعة العلاقة الوجودية التي تؤصرها آصرة الشبه ذاتها .

واذا كان العرفان كتنظير جاء كرد فعل عن الفلسفة ، فان حقيقته لم تكن بصدد القضاء عليها ، بل بصدد تصحيح المعرفة الناشئة عنها وتحقيق كمالها . لذلك جاء في نص هرمسي يقول : «سآتيك بنبأ هو من قبيل الوحي فأقول لك أنه لن يقوم بعدنا أي حب خالص للفلسفة ، الفلسفة التي تجعل شغلها الوحيد معرفة الله على وجه أفضل ، بالاستغراق في التفكر والخشوع والقيام بالشعائر المقدسة . ذلك أن كثيراً من الناس قد بدأوا فعلاً في افسادها بجميع أنواع السفسطة . . . انهم يخلطونها بعلوم عديدة عصيّة على الفهم كالحساب والموسيقى والهندسة . لكن الفلسفة الخالصة ، الفلسفة التي لا تهتم الا بالتدين والعبادة ، لا

٢ ـ المصدر السابق ، ص١٦٨ .

٣ ـ المصدر السابق ، ص١٧٢ .

ينبغي لها ان تشغل نفسها بالعلوم الأخرى الا بمقدار ما تكون . . . شبه المدخل الى تأمل وتقديس ومباركة صنع الله وقدرته . . . تلك هي الفلسفة التي لا يدنسها أي فضول سيء للعقل»[٤] .

فبحسب هذا المنظار أن العقل الفلسفي ليس جديراً باشباع المعرفة والتعبير عن كنهها ، باعتباره قاصراً عن ادراك الحقيقة والاتحاد معها والتذوق بها وتحصيل السعادة عندها . ومع ذلك فان العرفان لم يأت ليبطل هذه الفلسفة وينفض يده عنها ، بل جاء ليصحح مسارها ويتمم رؤاها . وهو الحالَ الذي تكرر داخل الثقافة الاسلامية ، حيث لم يكن التمايز بين العرفان والفلسفة تمايزاً ضدياً . ففي الغالب أن الفيلسوف لا يخلو من عرفان ، كما أن العارف لا يخلو بدوره من فلسفة . فهذه الوجهة التوفيقية هي التي سادت لدى الوجوديين في الحضارة الاسلامية ، حتى نُظّر لها مؤخراً ضمن خط ما يسمى بخط الاشراق الذي تتصف طريقته بالجمع ما بين الفلسفة والعرفان كأمر ضروري لا غنى لأحدهما عن الآخر ، كما هو الحال عند السهروردي وأتباعه الى يومنا هذا .

وربما كان السبب الأساس الذي جعل أغلب وجوديي الحضارة الاسلامية ينضوون تحت لواء الخط الاشراقي ، يعود الى وحدة الأصل المولد الذي به تتأسس عملية الانتاج المعرفي وتكوين الرؤية والمضامين الوجودية . فهذه الوحدة تجعل من الفيلسوف أو العارف قادراً على أن يمثل دور الآخر في الوقت نفسه ، وبالتالي يصبح من الطبيعي أن يكون كل فيلسوف عارفاً ، وكل عارف فيلسوفاً . فكلاهما يعالجان موضوعاً واحداً هو الوجود العام ، وهما كثيرا ما يستخدمان الأداتين من التفكير (العقل والقلب) ، كما أن داينمو التفكير لديهما له طبيعةَ مشتركة تتمثل بمنطق الشبه والسنخية ، الأمر الذي يفسر لنا علة التشابه في الرؤية التي يؤسسها الوجوديون ، سواء كانوا فلاسفة أم عرفاء ، وكذلك علة القدرة على التنظير في الجمع بين الطريقتين .

طبيعة الجهاز العقلي الفلسفي

تقوم الفلسفة أساساً على استخدام أداة التفكير العقلي في الكشف عن علاقات الوجود والنظر اليها نظرة الأسباب والمسببات . وهي إذ تجعل من محور تنظيرها مؤسساً على نظام

٤ ـ المصدر السابق ، ص١٦٧ .

الأسباب والمسببات ، فانها تفعل ذلك لا لمجرد كون هذا النظام معداً كموضوع دراسي يمارس فيه العقل قراءته الخاصة ، بل الأهم من ذلك هو أنها تنظر اليه باعتباره يمثل في حد ذاته عين العقل من غير اختلاف ، الأمر الذي يعني أن هناك نوعاً من الاتحاد بين القارئ والمقروء . فالفلسفة تنظر الى الوجود بأنه مرتب ترتيباً سببياً تحدده الطبيعة العقلية لدى مبدأ الوجود الأول تبعاً لقانون الشبه والسنخية . فمثلما أن المبدأ الأول له طبيعة عقلية ، فان ما يصدر من معاليل هي أيضاً لها هذه الطبيعة ، فهي تتدرج بالنزول ابتداءً من العقول المفارقة المعبر عنها بالصور الإلهية والتي منها العقل الفعال الأخير المعبّر عنه بواهب الصور لدى المشائين ، أو العقول العرضية لدى الاشراقيين ، إذ بهذه الأخيرة أو ذاك تتم عملية وهب عالم العناصر بمختلف الصور التي تظهر بها ، سواء كانت صوراً جمادية أو نباتية أو حيوانية أو بشرية . فحتى الصور المادية هي عبارة عن مرتبة من مراتب تنزلات العقل ، أو هي ـ كما يُعبّر عنها ـ عقل مغشّى بالمادة . فهذا الترتيب العقلي للوجود ككل واقع بين الأسباب والمسببات لا غير ، وبالتالي فان النظام السببي في العالم يعد حاكياً وتابعاً للنظام في العقول المفارقة ، والتي تستمد نظامها ووجودها من ذات المبدأ الأول . فعلى حد قول ابن رشد من أن «نسبة الوجود المحسوس من الوجود المعقول هي كنسبة المصنوعات من علوم الصنائع» وكذا «النظام في الموجودات انما هو شيء تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة» الصادرة عن العقل الإلهي[٥] .

واذا كان الوجود كله عبارة عن نظام عقلي قائم على الأسباب والمسببات ، فان العقل القارئ له سوف لا يكون أكثر من هذا النظام ذاته . وهو المعنى الذي التزمه ابن رشد صراحة ، فاعتبر العقل عبارة عن ادراك نظام الأسباب والترتيب في الأشياء ، فقال : «ان العقل ليس هو شيء أكثر من ادراك الموجودات بأسبابها وبه يفترق عن سائر القوى المدركة ، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل»[٦] ، وان النفس «هي بالقوة جميع الموجودات»[٧] . فالعقل البشري يتبع ما يدركه من الترتيب والنظام للموجودات . إذ حينما تتجرد الصور المادية في النفس عند ادراكها فانها تصير علماً وعقلاً . وحيث ان معقولات الأشياء هي حقائق هذه الأشياء ، وكان العقل ليس أكثر من ادراك المعقولات ، لذا فان العقل البشري هو المعقول بعينه

٥ ـ تهافت التهافت ، ص ٢١٥ ـ ٢١٦ و ٣٣٩ .

٦ ـ تهافت التهافت ، ص ٥٢٢ و ٣٣٩ .

٧ ـ المصدر السابق ، ص ٥٠٦

من الموجودات . لذلك فيه شبه بالعقل المفارق هو الذي أفاده اياه ، حيث ما من صفة ناقصة الا وهي موجودة له ضرورة من قبل وهي بشكل أكمل[٨] ، طبقاً لقاعدة «الإمكان الأشرف» .

هكذا فان الوجود كله عبارة عن عقل متفاوت الكمال ، وان العقل كله عبارة عن وجود ، وهو عين النظام السببي . وبالتالي فهما متطابقان ، إذ ما من موجود الا وهو عقل ، وما من عقل الا وهو وجود . لكن حيث ان هناك تفاوتاً بين مراتب الوجود أو العقل ، فانما يحدد التطابق بينهما انما هو قانون الشبه والسنخية . وهذا يصدق حتى على مستوى الأحكام والبراهين والقوانين ، إذ لا مبرر غيره يحكم مثل هذه العلاقة . وعليه فالمعتبر لدى الفلاسفة ـ كما هو الحال عند ابن سينا ـ ان حدس المبادئ العقلية له علاقة بالعقل الفعال من حيث انه يرسم في النفس الصور الذهنية بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى أو البراهين[٩] . وهذا ما يبرره الارتكاز على قانون السنخية كمصدر محدد للتطابق بين ما يحصل لدى النفس وبين ما يحمله العقل الفعال من صور جميع الموجودات . وهو بالنتيجة يعني تطابقاً بين الذهن والوجود الخارجي الذي يحدده العقل الفعال ، ومن ثم فان الذهن يرى ذاته في الوجود . اذ الفلاسفة حكموا على تلك المطابقة بعد ان رأوا ما في الطبيعة يجري وفقاً لما يجري في النظام العقلي من اعتبارات السببية . وعلى حد قول ابن رشد هو ان الفلاسفة القدماء «وقفوا على ان ههنا موجوداً هو عقل محض ولما رأوا ايضاً النظام ههنا في الطبيعة وفي افعالها يجري على النظام العقلي الشبيه بالنظام الصناعي علموا ان ههنا عقلاً هو الذي أفاد هذه القوى الطبيعية ان يجري فعلها على نحو فعل العقل ، فقطعوا من هذين الأمرين على ان ذلك الموجود الذي هو عقل محض هو الذي أفاد الموجودات الترتيب والنظام الموجود في افعالها . وعلموا من هذا كله ان عقله ذاته هو عقله الموجودات كلها»[١٠] .

على ان هذا التطابق بين الوجود والعقل يفسره القانون الآنف الذكر حتى على مستوى المفهوم العرفاني للوجود . فوحدة الوجود العضوية تجعل من العقل والوجود الخارجي كلاً منهما عين هذه الوحدة ، فهما بالتالي مظهران لوجود واحد يختلف باختلاف الشبه والسنخية . وهو مفهوم أثر حتى على الفلسفة الحديثة . فالفيلسوف العقلي اسبينوزا ، انطلاقاً من هذا المفهوم للسنخية نقد ديكارت في محاولته التي أراد بها الفصل بين قوانين الطبيعة

---

٨ ـ نفس المصدر ، ص٣٣٨ ـ ٣٤٢ و٢١٥ .

٩ ـ انظر المقالة الخامسة من كتاب النفس في الشفاء لابن سينا ، ص٢٤٩ ـ ٢٥٠ ، طبعة جامعة اكسفورد ، ١٩٥٩ .

١٠ ـ تهافت التهافت ، ص٤٣٥ .

وقوانين العقل عن طريق الارادة الإلهية . فقد أرجع كلاً من الطبيعة والعقل الى جوهرين مختلفين تماماً هما الفكر والامتداد ، ومن ثم اضطر الى ان يصحح المعرفة اليقينة بالمطابقة بينهما عبر الارادة الإلهية . الأمر الذي نقده عليه اسبينوزا ، معتقداً بوجود جوهر واحد ووحيد ، وما عداه إما أن يكون صفة له كالفكر والامتداد ، أو حال يتجلى فيه كالحركة والجسمية ، مما يعني انه يجعل من العقل والطبيعة وقوانينهما تعبر جميعاً عن حقيقة واحدة لا غير[١١] .

السنخية داخل المنظومة السببية

هكذا عرفنا ان الذي يبرر التطابق بين العقل والوجود هو الاعتقاد بالسنخية كعلاقة صميمة تمثل جوهر الارتباط الضروري في النظام السببي . فالسببية في المفهوم الفلسفي محكومة بآصرة من الضرورة (الحتمية) ، تجعل من المعلول مشدوداً الى علته شداً مطلقاً . فالمعلول ليس كياناً مستقلاً ومنفصلاً عن علته كانفصال الرسم عن الرسام ، والبناء عن البنّاء ، بل انه يرتبط معها ارتباط «الضرورة» التي تتضمن اعتباره محض الربط والتعلق . فهو من هذه الجهة يفتقر لها ، إذ تعد فاعلة له بقوس التنزل في الوجود ، كما أنه من جهة أخرى يحاكيها في الشبه ، إذ هي غايته التي يتشبه بها للكمال والصعود ، رغم انه في جميع الأحوال لا يمكنه ان يبلغ مرتبتها من الوجود والكمال ، فهو لا يخرج عن كونه ظلاً لها ولمعة من نورها .

بهذا المفهوم هناك ثلاث علاقات متكاملة للعلية كالآتي :

١ ـ علاقة «الضرورة» الثابتة كآصرة بين العلة والمعلول .

٢ ـ علاقة «المناسبة» كضرورة بينهما ، كما في مناسبة الاذن للسمع والعين للبصر والخشب للسرير والماء للبرودة والنار للصعود والحق الأول للخير والمادة للنقص والشر .

٣ ـ علاقة «المشابهة» كمناسبة ضرورية بينهما .

فهذه العلاقات متكاملة ، حيث العلاقة الثانية تتضمن الأولى وتزيد عليها بضميمة زائدة هي المناسبة ، كما ان العلاقة الثالثة تزيد على الثانية والأولى بضميمة أخرى هي المشابهة . فماذا تعني هذه العلاقات؟

---

١١ ـ تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ، ص ١٥٠ ، دار المعارف بمصر ، ١٩٥٧م .

لنبدأ بدراسة العلاقة الأولى :

١ . علاقة الضرورة في النظام السببي

يُقصد بعلاقة الضرورة في العلية هو استحالة فك وكسر آصرة اللزوم والارتباط بين العلة والمعلول ، فحيث العلة موجودة فلا بد أن يكون المعلول معها موجوداً ، كما أن بعدم العلة يكون المعلول معدوماً معها ، فهما ثابتان وجوداً وعدماً ، وهما متعاصران دائماً ، فليس تقدم العلة على معلولها تقدماً زمانياً ، بل هو تقدم ذاتي رتبي وجودي .

وينطبق هذا التصور على المفارقات ، كما ينطبق على علاقات الطبيعة الكونية . فهو يلوح جميع المراتب الوجودية من أعلاها رتبة الى أدناها ، رغم ان التأثير الحقيقي الوحيد يرجع في آخر الأمر الى المرتبة الأولى باعتبارها العلة الوحيدة التي ليست بمعلولة الى غيرها . لذلك قال الفلاسفة «لا مؤثر في الوجود سوى الله»[١٢] .

ويقع في قبال هذا التصور ، تصور آخر مضاد لا يعترف بوجود الضرورة في علاقة العلية ، بل يعتبر العلاقة بينهما هي علاقة اقتران زمني مضطرد تفسره العادة أو حالة تداعي المعاني النفسية . فمثلاً يقول الفلاسفة انه لو حصلت شروط الاحراق المادية كاملة لتحقق الاحتراق بدون توقف ولا تخلف . بينما يقول مخالفوهم كالمتكلمين انه يجوز ان لا يحصل الاحتراق حتى مع وجود كامل الشروط المادية ، إذ ذلك يتوقف على الارادة الإلهية بوصفها مختارة ، لا بوصفها واقعة تحت أسر الضرورة العلية .

وكما تجسد مثل هذا الخلاف في الحضارة الاسلامية ، فانه تجدد مرة أخرى في العصر الحديث ، إذ انقسم بين من هو آخذ بالضرورة كديكارت واسبينوزا ولايبتنز وغيرهم من العقليين ، وبين منكر لها كدافيد هيوم ومن على شاكلته . وقد ظن البعض ان القرن التاسع عشر حسم الموقف لصالح اثبات الضرورة من خلال الاستقراء والواقع العلمي[١٣] . وهو ليس صحيحاً ، إذ التسليم بوجود قوانين ثابتة للطبيعة لا تحيد عنها لا يعني اثباتاً للضرورة ، فهناك فرق بين اضطراد القوانين وبين الضرورة التي تتضمنها . إذ لو قلنا ان الارادة الإلهية قد اختارت هذا الاضطراد ـ كما يقول ابن حزم ـ لكان هذا المعنى منافياً لوجود الضرورة ، وبالتالي فان عملية نجاح الاستقراء الذي يضمن وجود قوانين ثابتة ، لا تنفع مهما بلغت من

---

١٢ ـ الاسفار ، ج٨ ، ص٢٢٤

١٣ ـ انظر : الغزالي وابن رشد ، ص١٤١ لنجيب مخول ، ضمن سلسلة مباحث في الفلسفة العربية ، توزيع مكتبة انطوان في بيروت ، ١٩٦٢م .

القوة والضمان .

٢ . علاقة المناسبة في النظام السببي

ان علاقة السببية في التفكير الفلسفي لا تتضمن الضرورة كأي ضرورة كانت ، ولا ان تكون مجهولة الكيفية ، بل تتضمن نوعاً من ضرورة المناسبة والخصوصية . فالمعلول لا ينتج الا عن علته الخاصة التي يشترك معها بالنوعية أو الخصوصية . أي انه لا بد ان تكون هناك مادة مشتركة تتضمن شكل التناسب بين العلة والمعلول .

وينحصر الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في هذه القضية ، وهو انهم وإن كانوا قد اتفقوا جميعاً على ان الموجودات التي تشترك في مادة واحدة تستطيع مادتها هذه ان تقبل صوراً متعددة متقابلة ، إلا ان خلافهم منحصر في الموجودات التي ليس لها مادة مشتركة ، بل لها مواد مختلفة ، فهل يقبل بعضها صور البعض الآخر أم لا؟ فمثلاً هل يمكن ان تتشكل صورة الانسان من التراب بدون تلك الوسائط من الأب والأم والحيمن والبيضة أم لا؟ فحيث أحال الفلاسفة ذلك خالفهم المتكلمون وأجابوا بجوازه اعتماداً على معيار القوة الإلهية وإرادتها . ومع ان ابن رشد في كتابه (تهافت التهافت) قد اعتبر الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين لايحسم النتيجة في الموضوع ، فكل فريق يدعي ان ما يقوله معروف بنفسه من دون ان يملك كل منهما دليلاً على مذهبه[١٤] ، الا انه في كتابه (مناهج الأدلة) حاول ان يبطل نظرية الكلاميين بطريقة الحكمة في قبال الاتفاق . فهو يرى انه لو كان تكوين الصورة من مواد متخالفة أو بدون وسائط ممكناً لانتفت الحكمة في جعل الوسائط ، اذ تصبح علاقتها بتكوين الصورة اتفاقاً لا مقصوداً . بل وأي حكمة هناك لو كانت جميع أفعال الانسان تصدر عن أي عضو كيفما اتفق او بغير عضو أصلاً ، حتى يحصل الابصار بالاذن كما هو بالعين ، والشم بالعين كما هو بالأنف . ولِمَ اختصت صفة النار بالنار وصفة الأرض بالأرض ولم يكن الأمر معكوساً بالقلب؟ فمثل هذا وغيره يبطل الحكمة . لهذا قرر بان من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في العالم قد جحد الصانع الحكيم ، بل وأكد على انه «يقضي العقل قضاء كلياً وباتاً على ان هذه الطبيعة لا يمكن ان تتغير ولا ان تنقلب»[١٥] ، معتبراً ان ابطال

---

١٤ ـ انظر : تهافت التهافت ، ص٥٤٠ ـ ٥٤١ .

١٥ ـ انظر : مناهج الادلة ضمن كتاب فلسفة ابن رشد ، ص١١٤ و١٢٤ ، دار العلم للملايين ، محمود قاسم . كذلك : تهافت التهافت ، ص٤٧٦ .

نظام الأسباب هو ابطال للمعقولات «لأن العقل انما يدرك الأشياء من جهة أسبابها»[١٦] .

ويعد هذا الموقف لابن رشد منسجماً تماماً مع التفكير الفلسفي . من هنا فقد شعر بصعوبة تبرير المعجزات التي أخبرت عنها الشرائع السماوية والتي ظاهرها لا يستقيم مع ترتيب الأسباب الطبيعية ولا مع وجود شرط المادة المشتركة ، كقلب العصا أفعى ، والولادة من غير أب ، وخلق الطير بالنفخ في الطين . . .الخ . الأمر الذي جعل فيلسوفنا يتحفظ من إبداء موقف صريح في هذه القضية ، حيث اعتبرها من القضايا التي تفوق الطاقة المعرفية للعقل البشري ، لكنه أقر بها تثبيتاً للشرائع ، فقال بصددها : «ان مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الانسانية فلا بد ان يعترف بها ، مع جهل أسبابها ، ولذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم في المعجزات ، مع انتشارها وظهورها في العالم ، لأنها مبادئ تثبيت الشرائع»[١٧] .

على أنا نجد لبعض الفلاسفة تجاوزاً غير معلن للوسائط والمادة المشتركة بطريقة هي أقرب للعرفان منه الى الفلسفة ، كما هو الحال مع ابن سينا ، فهو يثبت المعجزات واستجابة الدعوات بتحقيق النتائج دفعة من دون توسط سلسلة العلل الطبيعية لها ، وذلك بواسطة نفوس الاجرام السماوية التي يجعل لها قدرة على فعل الخوارق[١٨] .

كما أن هناك من لجأ الى تبرير فعل الخوارق وذلك من خلال اعطاء مفهوم مرن وواسع للمادة المشتركة لتشمل مختلف الممكنات الطبيعية كطريقة تتوسط بين الفلاسفة الذين اوجبوا المناسبة في العلية وبين المتشرعة الذين لم يوجبوها ، وهي طريقة تنسجم مع نظرية العرفان الوجودية . وهذا ما لجأ اليه الغزالي ، فهو وإن كان يتفق مع الفلاسفة في إحالة تعاقب الصور في المواد المختلفة ، ويتفق معهم ايضاً في ضرورة وجود مادة تشترك في اخلاع الصور لتلبس صوراً غيرها ، لكنه يختلف عنهم في خصوص مفهوم هذه المادة ، فهي عنده لها صفة الاطلاق من غير ان تكون مخصصة لنوع غير آخر ، لهذا أجاز قلب العصا ثعباناً والتراب حيواناً وتحريك يد الميت ونصبه على صورة حي . لكنه استثنى من ذلك بعض الأمور ، فأحال ان يكون القلب بين العرض والجوهر ، وكذا بين السواد والقدرة ، وما الى ذلك لانعدام المادة المشتركة[١٩] .

---

١٦ ـ تهافت التهافت ، ص٤٧٩ .

١٧ ـ تهافت التهافت ، ص٥٢٧ .

١٨ ـ انظر : إلهيات الشفاء لابن سينا ، ص٤٣٧ ـ ٤٣٨ ، والمبدأ والمعاد لابن سينا ، ص٨٦ ، مؤسسة مطالعات اسلامي ، دانشگاه مك گيل في طهران .

١٩ ـ انظر : تهافت الفلاسفة ، ص٢٣٢ ـ ٢٣٥ ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الخامسة .

وبخصوص الأدلة التي قدمت لاثبات المناسبة ، فقد قيل انه لو لم تجب الخصوصية بين العلة والمعلول للزم ان يصح صدور كل شيء عن أي شيء ، وكذلك للزم الترجيح بلا مرجح[٢٠] . ولا شك ان هذين الدليلين يصلحان بشكل أولى ان يقدما لاثبات علاقة الضرورة ، فحتى مع افتراض انه لا يصح صدور كل شيء عن أي شيء ، ولا الترجيح بلا مرجح ، فان ذلك لا يكفي لاثبات المناسبة الا اذا أخذت بمعنى الضرورة دون الضميمة الزائدة التي سبق ان أشرنا اليها في مطلع بحثنا عن علاقات السببية .

مهما يكن ، فان افتراض وجود ارادة إلهية بالطريقة التي يقول بها أصحاب المعيار ـ كالكلاميين ـ يجعل من ذينك الدليلين لا قيمة لهما ، فبهذه الارادة يكون المرجح متحققاً للترجيح ، كما ان بها يمكن افتراض وجود اضطراد في قوانين الطبيعة كسنّة إلهية موضوعة تمنع من صدور كل شيء عن أي شيء ، دون حاجة لافتراض الضرورة ولا المناسبة في علاقة السببية . وبالتالي يكون فرض تدخل الارادة الإلهية معادلاً لفرض الضرورة والمناسبة من دون ترجيح احدهما على الآخر .

٣ . علاقة المشابهة في النظام السببي

سبق ان علمنا ان العلاقة بين العلة والمعلول في التفكير الفلسفي لا تتضمن الضرورة ولا المناسبة فحسب ، بل انها تحمل ضميمة أخرى أهم من ذلك هي المشابهة والمماثلة بين الأصل وفرعه ، والتي كان الفلاسفة يطلقون على هذا المعنى لفظ «المواطأة» . فالمعلول تبعاً لهذه العلاقة يعد طوراً من أطوار العلة الحقيقية وشأناً من شؤونها ، يحاكيها ويطابقها ، فهو مثال وظل لها ، إذ كل ما يملك من كمالات ووجود انما يعد من فيضها بالذات[٢١] .

وقد اشتهر هذا المعنى حتى لدى فلاسفة الغرب المحدثين . فالمعروف ان ديكارت قد اقتبس عن المدرسيين بأن ما في المعلول يجب ان يكون في العلة على نفس الشاكلة ولكن بصورة أسمى وأكمل ، كما ان اسبينوزا اعتبر ان من الواجب ان يكون المعلول وعلته من نوع واحد ، وإلا كان المعلول صادراً عن العدم[٢٢] .

واذا كان هذا هو التصور العام للسنخية في المفهوم الفلسفي الوجودي ، فان هناك من يرى ان هذه المقولة يمكن تصورها على نحوين كالآتي :

---

٢٠ ـ دورس الفلسفة لعبد الكريم الزنجاني ، ص١٧٣ .

٢١ ـ انظر : الأسفار ، ج١ ، ص٤١٨ ـ ٤٢٠ ، وج٢ ، ص٢٩٩ ـ ٣٠٠ ، وج٣ ، ص ٢٧٣ ، وج٧ ، ص٢٣٦ ، والأقطاب القطبية ص ٣٤ .

٢٢ ـ انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ، ص١١٦ ـ ١١٧ .

١ ـ أن تكون السنخية من قبيل الزيادة والقلة ، كما بين الماء القليل والماء الكثير ، أي ان يكون المعلول بحيث لو انضم الى العلة زادت العلة في سنخ ذاتها ، واذا انفصل عنها نقصت ، فتكون العلة في معرض الزيادة والنقصان ، ومدركة بكنه ذاتها اذا أُدرك المعلول بكنه ذاته . وهذه الحالة متحققة في العلل العرضية للممكنات ، ككون النار علة لنار أخرى .

٢ ـ أن تكون السنخية من قبيل العلاقة بين الصورة وذيها ، فلا يلزم من انضمام المعلول وعدم انضمامه الى العلة زيادة او نقصان في العلة من حيث كمالها ، فترجع السنخية بهذا المعنى الى تخالف العلة والمعلول بحسب الحقيقة ، لأن هذه السنخية لا تزيد على كونها مشابهة صورية ، فمثلاً ان صورة الانسان في المرآة ليس بانسان على وجه الحقيقة ، مما يعني ان ادراك الصورة لا يفضي الى ادراك حقيقة الانسانية . فالعلة والمعلول هنا متخالفان من حيث الحقيقة رغم انهما يشتركان في السنخية ، وفي جميع الأحوال يظل المعلول عبارة عن شأن من شؤون العلة وطور من أطوارها يحاكيها ويكون لها ظلاً[٢٣] .

لكن الحقيقة ان اختلاف العلة عن المعلول بحسب التفكير الفلسفي الوجودي ليس اختلافاً نوعياً ، فهو اختلاف على نحو الشدة والضعف ، يجعلهما داخلين في خصوصية من الاتحاد المشترك ضمن وحدة الوجود النوعية .

وطبقاً لبعض القدماء كما هو الحال عند الاسكندر ان السنخية او «المواطأة» لا تتحقق الا حسب ثلاثة شروط ، هي «ان تكون في الفاعل لا في الآلة ، وفي القريب لا في البعيد ، وفي الفاعل الذي يفعل بالذات لا بالعرض» . لذا نفى ان تكون بعض الأمثلة مما يصدق عليها المواطأة ، من قبيل ما يحدثه الصوت من أثر في ظهر المجلود وما يحدثه المنشار من قطع وتقسيم في الخشب ، إذ ليس في السوط ولا في المنشار صور ما يحدثانه في المنفعلات لها . والسبب في ذلك هو لأن السوط والمنشار من الآلات وليس هما من الأسباب الفاعلة على وجه الحقيقة[٢٤] .وهناك من أعاد النظر في علاقة السنخية بين العلة والمعلول ، كما هو الحال مع سيد الشيخية كاظم الرشتي . فالعلة عنده ليست هي عين الذات المؤثرة ، بل انها عين فعلها وصفته . فالسنخية على هذا لا تكون بين المعلول وبين تلك الذات ، بل بينه وبين صفة الفعل . وقد مثل على ذلك بالكتابة من حيث انها معلولة للكاتب لكنها لا تدل على ذاته ، بل هي دالة على استقامة حركة اليد واعوجاجها ، وهكذا لا يستدل بحسن الخط على حسن

٢٣ ـ انظر : دورس الفلسفة ، ص١٧٣ ـ ١٧٤ .

٢٤ ـ انظر : تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ، ج٣ ، ص ١٥٣٠ ـ ١٥٣١ .

ذات الكاتب ، وبقبحه على قبح ذاته ، لأن السنخية ليست بين الذات والأثر ، بل بين صفة المؤثر وهذا الأخير . وكذا الأمر مع مراتب الوجودات . فالعلة معتبرة بعين الفاعل والخالق ، وهما صفتان للفعل وليسا صفتين للذات . والسنخية كائنة بين الفعل والمفعول لا بين الذات والمفعول ، فالذات تحدث الفعل بنفسه بلا كيف ولا اقتران ولا ربط ثم تحدث المفعولات به ، ولا يصح السؤال عن كيفية احداث الفعل ، حيث لا كيف ، باعتبار ان هذا الأخير مخلوق به[٢٥] . وكأن هذا الاحداث عبارة عن نوع مبطن لعلية غير مفهومة . وقد اضطر الرشتي الى هذا التصور كي لا تكون الموجودات على مثال مبدأ الوجود الأول وصورته . فهو وأن اعترف بالسنخية في عالم المخلوقات ، لكنه منع ذلك بالقياس مع ذات المبدأ الأول ، واعتبر ان كل ما يجب في عالم الخلق يمتنع في عالم الإله ، والعكس بالعكس ، مع حفظ المسانخة بين فعله من جهة وبين خلقه وأثره من جهة أخرى ، فهو يرى ان الحق أوجد الموجودات بفعله لا بذاته كما يقول الفلاسفة[٢٦] .

ولا شك ان الدافع من هذا التنظير الجديد للسنخية هو التحرز من الوقوع في أي نوع من أنواع المشابهة مع مبدأ الوجود الأول . فقد سبق ان عرفنا ان هذا المشكل قد أفضى بعدد من الفلاسفة المسلمين الى ان يقعوا في نوع من التردد . لذلك فقد احتفظ بعضهم بالسنخية على مستوى علاقة الأشياء بالفعل الإلهي المعبر عنه بالعقل الأول او الوجود المنبسط العام .

على أن هناك من تردد في صحة صدق حكم السنخية صحة مطلقة ، كما هو الحال مع ابن سينا الذي خالف المشهور وحكم بانعدام السنخية في بعض منفعلات الطبيعة بالرغم من حفاظه على حكمها في ما يتعلق بخاصية الوجود الخاصة بهذه الظواهر . فقد لاحظ ان النار ـ مثلاً ـ تسود ، والسواد ليس مثالاً للنار ، وعليه فقد ذكر انه «ليس الفاعل كل ما أفاد وجوداً أفاده مثل نفسه ، فربما أفاد وجوداً مثل نفسه وربما أفاد وجوداً لا مثل نفسه ، كالنار تسود او كالحرارة تسخن ، والفاعل الذي يفعل وجوداً مثل نفسه ، فان المشهور انه أولى وأقوى في الطبيعة التي يفيدها من غيره ، وليس هذا المشهور ببيّن ولا بحق من كل وجه ، الا ان يكون ما يفيد هو نفس الوجود والحقيقة ، فحينئذ يكون المفيد أولى بما يفيده من المستفيد .»[٢٧] .

لكنه مع ذلك عاد وخالف هذا التقّرير في رسالة «العشق» ، إذ أكد على شمول حكم

---

٢٥ ـ انظر : شرح حديث عمران الصابي للرشتي ، ص٢٠٣ وهو خلف شرح آية الكرسي للرشتي .

٢٦ ـ انظر : شرح آية الكرسي للرشتي ، ص ١١ ـ ١٢ ، نفس المعطيات السابقة .

٢٧ ـ الهيات الشفاء ، ص٢٦٨ .

السنخية حتى في مثل تلك الظواهر ، حيث اعترف بوجود مناسبة الشبه والتماثل في جميع المنفعلات عن الأسباب القريبة ، معتبراً ان الظواهر التي تفتقر الى المشابهة والمماثلة ليست من الأسباب القريبة . إذ على رأيه إن كل منفعل عن سبب قريب فانما ينفعل بتوسط مثال يقع فيه ، مثل الحرارة النارية التي ينفعل بها جرم من الأجرام عن طريق وضع مثالها المتمثل بالسخونة ، وكذلك سائر القوى الأخرى من الكيفيات ، اضافة الى النفس الناطقة التي تضع مثالها ـ الصورة المعقولة ـ في نفس ناطقة أخرى ، وكذا السيف انما يقطع بأن يضع عنه مثاله الذي هو عبارة عن شكل السيف ، والمسَنّ انما يحد السكين بأن يضع في جوانب حده مثال ما مسّه ، وهو استواء الأجزاء وملاستها . وهكذا الحال مع بقية الظواهر الأخرى التي يتوفر فيها شرط القرب المباشر بين الفاعل والمنفعل . لذا استدرك بمثال الشمس التي تسخن وتسود من غير ان تكون السخونة والسواد مثالها ، معللاً ذلك بعدم توفر القرب المباشر بين الشمس من جهة وبين السخونة والسواد من جهة أخرى ، معتبراً ان الشمس لا تضع غير مثالها المتمثل بالضوء ، إلا ان بحصول الضوء تحصل السخونة في المنفعل عنه ، ومن السخونة يحصل السواد[٢٨] .

لكن صدر المتألهين اعترض على ابن سينا فاعتبر ان جميع ما ذكره من أمثلة هي من المنفعلات المباشرة ، حتى تلك التي تخص مثال الشمس والسواد ، وحاول بنفسه أن يجيب على الإشكال ، فقرر بأن الشبه والمماثلة المراد به ليس في التعينات الكلية المسماة بالماهيات ، وانما هو في الوجود ذاته المتفاوت في الكمال والنقص[٢٩] . واتساقاً مع هذا انكر المشابهة بين مبدأ الوجود الأول وبين ماهيات الأشياء الكلية ، وذلك باعتبار ان السنخية عنده محددة بحدود الوجودات[٣٠] ، انسجاماً مع نظريته في أصالة الوجود بدل الماهية . الأمر الذي أفضى به الى أن يقع بنوع من التناقض . ذلك انه يعد الماهيات اظلال الوجود في الشبه والمحاكاة والتبعية[٣١] ، وحيث ان شبيه الشبيه هو ايضاً شبيه للأصل ، فان الماهيات تكون شبيهة بهذا الأصل ولو على نحو التبعية والعرض . اضافة الى انه يعد ذلك الأول عبارة عن كل الماهيات

---

٢٨ ـ انظر : رسالة العشق ، ص٢٣ ـ ٢٤ ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية ، كما لاحظ هذه الرسالة ضمن رسائل ابن سينا ، ص٣٩٣ ـ ٣٩٥ ، ولاحظ ايضاً : الاسفار ، ج ١ ، ص٤١٩ ـ ٤٢٠ .

٢٩ ـ انظر : الشواهد الربوبية ، ص٧٩ .

٣٠ ـ الاسفار ، ج١ ، ص٤١٨ ـ ٤١٩ .

٣١ ـ الشواهد الربوبية ، ص٤٠ ـ ٤١ ، وشرح الهداية الاثيرية ، ص٣٢٢ ـ ٣٢٣ .

المعبر عنها بالأعيان الثابتة او الصور العلمية للأشياء[٣٢] ، فهو من هذه الناحية يكون شبيهاً بالماهيات ، مثلما ان الوجودات شبيهة بها . فضلاً عن انه وكما علمنا يجعل من المشاكلات في مراتب الوجود هي نفس المشاكلات المتعلقة بالماهيات ، كمشاكلاته الجسمية للوجود ، الى درجة يرى ان الذات الإلهية عبارة عن جسم إلهي ، الأمر الذي يعني ان تقديره لهذا الوجود هو ايضاً يعبر عن تقدير قائم على الماهية رغم انه لم ينظر اليه على نحو التعينات الكلية او التعينات الذهنية المجردة ، بل كان منظوره هو ذلك الأمر الخارجي . مما يعني انه لا فرق بين ان يؤخذ هذا الأمر على نحو الوجود او على نحو الماهية ، ما دام بينهما محاكاة وشبه ، إذ يصبح مفهوم الوجود في هذه الحالة مفهوماً له خصوصية الذات والهوية ـ أي الماهية ـ التي تخرجه عن المعنى النسبوي الذي يلاحقه مع مرادفاته كالكون والثبوت والصيرورة وما اليها ، إذ لا مشابهة بين هذا المعنى الأخير وبين مفهوم الماهية الآنف الذكر . على أن ما نريد أن نتوصل اليه هو ان تقديرات صدر المتألهين لمراتب الوجود على نحو الماهية أو الذات لا تختلف عما بحثه ابن سينا بخصوص المشكل المتعلق بالمنفعلات الطبيعية ، فهو مشكل خارجي لا علاقة له بالتعينات الكلية المجردة .

أما عن دليل السنخية فالمعوّل عليه لدى الفلاسفة هو انها مستنتجة من علاقة الضرورة بين العلة والمعلول . فمن حيث هذه الضرورة او من حيث استحالة صدور شيء من لا شيء فان المعلول لا بد ان يكسب صفة علته فيكون شبيهاً بها . مع ان الواقع هو ان مقولة السنخية وإن كانت تتضمن القول بالضرورة ، لكن هذه الضرورة في حد ذاتها لا تدل عليها ، إذ لا مانع من وجود علاقة حتمية بين العلة ومعلولها الخاص من دون شبه ولا حتى ضميمة المناسبة بمعناها الضيق . ولعل هذا ما يجري وسط العديد من ظواهر الطبيعة ومنفعلاتها ، خاصة في المركبات الكيميائية . فالمركب الكيميائي مع انه نتاج عناصره الأساسية ، إلا انه لا يشابهها في الصفات والمظاهر العامة . فمثلاً ان الماء له طبيعة وصفات تختلف كلياً عن طبيعة وصفات العنصرين المؤلف منهما وهما الهيدروجين والاوكسجين ، فأقل ما يقال فيهما هو ان الاوكسجين يساعد على الاشتعال والهيدروجين يشتعل ، لذا فالمناسب من التفاعل بينهما هو ان يفضي الأخير منهما الى إشعال الأول ، لكن ما يحدث هو شيء آخر مناقض لهذا بالتمام ، ففي نسبة محددة ـ ذرتا هيدروجين لكل ذرة اوكسجين ـ يتكون الماء الذي خاصيته هو انه لا يشتعل ولا يساعد على الاشتعال .

٣٢ـ الاسفار ، ج٦ ، ص٢٧٠ـ ٢٧٢ .

وهناك دليل آخر على السنخية ذكره بعض العرفاء ، وهو «ان كل معلول فهو مركب في طبعه من جهتين ، جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه ، وجهة بها يباينه وينافيه ، إذ لو كان بكله من نحو يشابه نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادراً منه ، فكان نوراً محضاً ، ولو كان بكله من نحو يباين نحو الفاعل استحال ايضاً ان يكون صادراً منه ، لأن نقيض الشيء لا يكون صادراً عنه ، فكان ظلمة محضة . . فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من حيث ما فيه من النورية ، ويباينه من حيث ما فيه من شوب الظلمة . .»[٣٣] .

والواقع ان المباينة الكلية بين الشيئين لا تدل على المناقضة الا اذا كان أحدهما يعبر عن الوجود ذاته ، حيث نقيضه العدم ، اما اذا لم يعبر عن مجرد هذا المعنى فالمباينة يمكنها ان تحصل ، فليس من التناقض لو ان (أ) كان يتضمن كلاً من (ج ، ء ، هـ) ، وإن (ب) يتضمن (ك ، ل ، م) ، فكلاهما موجودان وهما متباينان كلياً . فلو صدر (أ) عن (ب) فذلك لا يعبر عن صدور النقيض ، فالعلاقة بينهما تظل علاقة ضرورة وإن كانت من غير تشابه ولا ضميمة المناسبة .

مهما يكن فان اختلاف الأشياء وتشابهها لا يمكن رده ببساطة الى الشدة والضعف والنور والظلمة ، حسب منطق علاقة الشبه بين العلة والمعلول .

٣٣ـ الاسفار ، ج١ ، ص٤٢٠ .

طبيعة الجهاز العرفاني

اذا كان الجهاز الفلسفي يقوم على العقل والاستدلال كأساس للتنظير ، فان الجهاز العرفاني المحض يستند الى القلب كمحور للكشف والمشاهدة التلقائية من غير نظر ولا استدلال . فهو يستفيض الحقائق ويستلهمها بنفسها عبر حدس يطلق عليه بالحدس الصوفي . وبذلك يكون القلب أداة معرفة لدى العرفان في قبال العقل لدى الفلسفة ، كما ويكون الكشف والمشاهدة أداة تلقّ واستلهام في قبال البرهنة والتفكير . ومع ذلك فهناك عامل مشترك بين الطريقتين يتمثل بداينمو الانتاج المعرفي . فسواء كان الانتاج قائماً على أداة العقل والاستدلال ، أو القلب والكشف ، فان الأصل الفعال الذي يمارس عملية الانتاج المعرفي يظل هو نفسه معبراً عن السنخية ، رغم أنه في الطريقة العقلية يتبع نهجاً قائماً على علاقات السببية وذلك بحفظ المراتب المحددة من العلة والمعلول ، إلا انه في الطريقة العرفانية يتجاوز هذا المعنى الإثنيني ليعبّر عن علاقات داخل الوحدة الشخصية العضوية ، وهي علاقات وإن كانت تتصف بنوع من الحتمية ، الا انها في جميع الأحوال لا تحتفظ بتلك المراتب من العلة والمعلول ، كسالبة بانتفاء الموضوع كما يقول المنطقيون . لهذا يبدو ان هناك خلافاً بين بعض الفلاسفة وبين العرفاء في ما يخص صنعة الكيمياء . فعلى خلاف طريقة جابر بن حيان واتباعه من أهل الباطن ، يرفض ابن رشد أن يكون نتاج هذه الصنعة يصل نفس الرتبة التي تبلغها الطبيعة كما هي ، حفاظاً على المراتب الوجودية وإحالة قلب الأشياء بعضها عن بعض . فكما يقول : «واما الكيمياء فصناعة مشكوك في وجودها ، وإن وجدت فليس يمكن أن يكون المصنوع منها هو المطبوع بعينه ، لأن الصناعة قصارها الى أن تتشبه بالطبيعة ولا تبلغها في الحقيقة»[٣٤] .

---

٣٤ ـ تهافت التهافت ، ص ٥١١ .

والواقع ان تقسيمنا الآنف الذكر هو تقسيم منهجي أكثر مما يعبر عن الواقع التاريخي للفكر الوجودي . فمن جهة غالباً ما يتبع المفكر الوجودي ازدواجاً في طريقة التفكير المعرفية استناداً الى أداتي العقل والقلب ، أو البرهنة القياسية والكشف ، كما هو ملاحظ بشكل واضح وصريح لدى المتأخرين في الحضارة لاسلامية . ومن جهة أخرى ، فهو ان المفكر الوجودي قد يستخدم أداة الكشف كتعبير عن تجاهه العرفاني ، في الوقت الذي يحافظ فيه على مراتب العلاقات بين العلة والمعلول في رؤيته المعرفية ، كتعبير عن ميوله الفلسفية . كما قد يحصل العكس ، وهو أن يكون المفكر الوجودي فيلسوفاً ملتزماً بأداة التفكير العقلية ، لكنه مع ذلك لا يلتزم بالحفاظ على مراتب العلة والمعلول في رؤيته المعرفية ، كتعبير عن ميوله العرفانية . بل هناك من هو واقع في شَرك من التردد ، فهو تارة يتبنى الرؤية الفلسفية الإثنينية ، وأخرى يتبنى الرؤية العرفانية الوحدوية . يضاف الى أن هناك تجاهاً صريحاً بالجمع بين الأمرين ، سواء على مستوى الأداة ، أو على مستوى الرؤية المعرفية ، كما هو الحال مع صدر المتألهين الذي جمع ما بين العقل والكشف ، كما وآلف ما بين الرؤية المعرفية الفلسفية القائمة على علاقات السببية ، والرؤية المعرفية العرفانية التي تتجاوزها ، كطريقة متوسطة للجمع بين ما هو ظاهر وما هو باطن ، أو ما هو في طور العقل وما هو في تجاوز عنه .

إن سبب هذا الاختلاط والتداخل بين الفلسفة والعرفان ، والذي يجعل من الفيلسوف عارفاً ومن العارف فيلسوفاً ، انما مردّه أساساً الى وحدة الأصل الفعال . فتارة تؤخذ هذه الوحدة على نحو حفظ العلاقة بين العلة والمعلول ، وأخرى تؤخذ على نحو تجاوز هذه الأثنينية واعتبارها مجرد ظاهر يخفي ما هو أعمق منها وأحق ، تعويلاً على ذات الوحدة من الشبه . فالشبه الذي تستبطنه العلاقة بين العلة والمعلول هو في حد ذاته معبر عن الوحدة ، حيث لا شبه من غير وحدة أو اتحاد ، الأمر الذي دفع الى الاعتقاد بوحدة الوجود الشخصية تجاوزاً لقرار العقل بضرورة التمييز بين ما هو علة وما هو معلول .

لكن اذا ما تجاوزنا هذا الاختلاط والتداخل ، ونظرنا الى الفلسفة والعرفان نظرة تاريخية قائمة على الاستقلال والانفصال وذلك بطريقة منهجية على صعيد الأداة وبغض النظر عن الأصل الفعال وما ينتجه من رؤية معرفية ، فسنرى ان الدورة التاريخية لهما في الحضارة الاسلامية تختلف عن دورتهما في الحضارة اليونانية ـ الرومانية . فاذا كان الحال في الدورة اليونانية هو ان العرفان جاء كرد فعل على الفلسفة التي قيدت نفسها بطريقة العقل منذ طاليس وحتى أرسطو واتباعه ، فان ما حصل في البدايات الأولى للحضارة الاسلامية جاء

كامتداد لنهايات تلك الدورة ، وذلك عبر تبني طريقة العرفان الباطنية وترجيحها على طريقة الفلسفة العقلية ، كما يلاحظ لدى الشيعة الأوائل ، وكما يلاحظ بشكل منظر لدى العارف الكيميائي جابر بن حيان الكوفي ، فهو لا يثق بالقدرة الكافية لدى العقل في معرفة الحقيقة وتحصيل اليقين ، بل يلجأ الى طريقة العرفان كمصدر أساس من مصادر المعرفة . فهو في موضع الكلام عن علاقة القديم بالمحدث يشير الى أن هذه المسألة هي من أصعب الأمور عند الفلاسفة الى درجة أن أكثرهم مات بحسرة التحقيق فيها ، لكنه يراها سهلة يسيرة عند أرباب العلم من أهل العرفان الذين يشاهدون الأمر بما «لا يحتاجون فيه الى أعمال فكر في دليل ولا استعمال لفظ وتمثيل»[٣٥] .

والعديد من المفكرين المعاصرين يرون أن بداية طريقة العقل الفلسفية في الحضارة الاسلامية جاءت كرد فعل على العرفان الشيعي . اذ المعتقد ان الدعوة باتجاه التعقيل والاستنجاد بأرسطو التي ظهرت على يد الخليفة العباسي المأمون كانت ذات دوافع سياسية ضد طريقة العرفان الباطني ، مما يجعل مسار الدورة التاريخية للفلسفة والعرفان على خلاف المسار الذي مرّت به في الحضارة اليونانية ـ الرومانية . لكن مهما يكن فان التطور التاريخي للفكر الوجودي قد كشف بأن الطريقة العرفانية هي دائماً ترى نفسها قائمة كرد فعل على غلواء العقل ومنهجه الاستدلالي . فالعرفاء كثيراً ما يهمهم الكشف عن نقصان العقل وتناقضاته التي تفضي به الى الطريق المسدود . فهو عندهم ليس مؤهلاً لاستخلاص الحقائق باستثناء بعض المعارف المجملة كمعرفة ان للحوادث محدثاً ، وفي ما عدا ذلك يعتبرونه لا يفضي الا الى الشك ، الأمر الذي يبرر تأسيس طريقة العرفان كرد فعل على هذه النهاية الخاسرة . من هنا نعتبر الشك قنطرة أساسية يمر عبرها السالك ليتخلص من فوضى هيجان بحر العقل الى سفن نجاة العرفان . ومع اننا نجد هناك من يعد العرفان مرحلة تأتي بعد انتهاء مرحلة النظر او العقل ، والتي تسبقها مرحلة الشك ، كما هو الحال مع الغزالي الذي يقول : «من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر ففي العمى والضلال»[٣٦] . . لكن واقع الأمر هو ان الشك على صنفين ، أحدهما يسبق النظر ويكون مبرره وجود الاختلاف بين المذاهب كما يتحدث عنه المتكلمون ، وهو يزول اما بالتقليد او بالنظر العقلي ولا يفضي الى السلوك العرفاني . اما الآخر فهو يأتي بعد الاغراق في النظر ، وهو الذي

٣٥ ـ مختار رسائل جابر بن حيان ، ص٥٤٢ .

٣٦ ـ ميزان العمل للغزالي ، ص٤٠٨ و٢٢٨ ، تحقيق وتقديم سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٤م .

يفضي الى ذلك السلوك ، كما حدث مع تجربة الغزالي نفسه . ذلك انه ذاق مرارة الشك وسطوته بعد ايغاله في النظر العقلي ، ولم يتمكن من الافلات منه الا بالسلوك العرفاني كما هو واضح .

الذوق والكشف في الجهاز العرفاني

يعتبر المنهج العرفاني منهجاً ذوقياً ، فهو يقوم أساساً على تذوق طعم المعرفة مثلما يتذوق الحيوان طعم الأشياء . ففي هذا المنهج يكون التحسس تحسساً مباشراً بموضوع المعرفة مما يطلق عليه بالعلم الحضوري ، بخلاف ما عليه طريقة العقل التي تجرد الصور من موضوع المعرفة وتؤسس لها علماً حصولياً هو عبارة عن إدراك غير مباشر للموضوع . فمن العرفاء الذي ميزوا بين العلمين وفاضلوا بينهما الامام الغزالي ، معتبراً ان نسبة علم الذوق الى علم العقل هو كنسبة الروح القدسي النبوي الى الروح العقلي ، فبهذا الروح الأخير «يدرك المرأ المعاني الضرورية البديهية ، أما الروح النبوي فهو الذي يختص به الأنبياء وبعض الأولياء» ، لذلك كان يؤكد بأن «من ظن ان الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيّق رحمة الله الواسعة[٣٧] ، بل أكثر من ذلك يرى ان الذوق فوق العلم ، إذ الذوق وجدان وإحساس ، والعلم قياس واستدلال[٣٨] .

كما ان ابن عربي هو الآخر مايز وفاضل بين الذوق والعلم العقلي ، وذلك من خلال تقسيمه للعلم الى ثلاثة أقسام هي عبارة عن علم العقل وعلم الأحوال وعلم الأسرار . فعلم العقل عنده هو كل علم يحصل ضرورة ، او بعد تفكير ونظر في دليل ، بشرط ان يعرف دليله . وهذا الدليل منه ما هو صحيح ومنه ما يشابهه من الأدلة الفاسدة . أما علم الأحوال فهو يتحقق من خلال الذوق ، إذ لا يمكن إدراك هذه الأحوال بالدليل ، كالعلم بحلاوة العسل ومرارة الصبر ولذة الجماع والعشق والوجد والشوق الخ . . فهذه العلوم لا تعلم الا بالاتصاف بها وتذوقها ، كما ان الكلام عنها « لا يحتمل البسط وتكفي فيه الاشارة الى المقصود ، ومهما بسطت القول فيه أفسدته ، فعلوم الأذواق لا تنقال ولا تنحكي ، ولا يعرفها الا من ذاقها ، وليس في الامكان ان يبلغها من ذاقها الى من لم يذقها» ، لذلك فان عملية التبليغ متوقفة

٣٧ ـ المنقذ من الضلال ، ص٨٨ ، حققه وقدم له الدكتور جميل صليبا والدكتور كامل عياد ، مطبعة الجامعة السورية ، الطبعة الخامسة ، ١٩٥٦م .

٣٨ ـ مشكاة الأنوار ، ص١٣٧ ، ضمن الجواهر الغوالي للغزالي .

على الاصطلاح لإفهام السامع بنوع من الاشارة ، وليدل به المتذوق نفسه على ما ذاقه ، كي يكون له منبه يذكره اذا نسي في وقت آخر ، وإن لم يفهم عنه من لا ذوق له فيه . ولهذه الأحوال أشباهها من جنسها التي تفسد حقيقة الذوق «كمن يغلب على محل طعمه المرة الصفراء فيجد العسل مراً» وهو ليس كذلك . أما علم الأسرار فهو العلم الذي عدّه ابن عربي فوق طور العقل ، ذلك أنه علم نفث روح القدس في الروع ، ويختص به كل من الأنبياء والأولياء ، أي العرفاء . الا انه مع ذلك ينقسم الى قسمين أحدهما يمكن إدراكه ـ ايضاً ـ بالعقل او الدليل ولا يكون خاصة الكشف الذوقي وحده . أما الآخر فهو على ضربين ، أحدهما يعود الى علم الأحوال وإن كان حاله أشرف منها ، أما الضرب الآخر فهو من علوم الأخبار . وفي جميع الأحوال ان العالم بعلم الأسرار عند ابن عربي يكون عالماً ومستغرقاً للعلوم كلها ، فليس هناك علم أشرف من هذا العلم المحيط الحاوي على جميع المعلومات ، فهو يعلم ما في طور العقل وما فوقه[٣٩] .

كما ان هناك من يعد العلاقة بين المعرفة العقلية والذوقية هي علاقة تقوم في الأصل على تأسيس احداهما للأخرى ، كما هو الحال مع السهروردي الذي يجعل من المعرفة الأخيرة سابقة ومؤسسة للمعرفة العقلية ، ذلك انه يقسم المعارف الى معارف فطرية ضرورية ، وأخرى كسبية ، ويعد الأولى أساس الثانية ، إذ بدونها تستحيل المعرفة باعتبارها تمثل البداية اليقينة المشهودة بلا سابق لها ولا دليل عليها[٤٠]

الأداة في الجهاز العرفاني

الكشف: مراتبه وشروطه وقيمته

الخاصية الأساسية للمعرفة في السلوك العرفاني هو انها تخطر في القلب وتفيض على النفس من دون تعمل فكري ولا استدلال عقلي ، فهي تهجم على القلب هجوماً قوياً لا يمكن ردّه ، بل توجب على السالك التسليم لها باعتبارها تدرك مباشرة بالحضور . لذلك حينما سُئل العارف الحسين بن المنصور الحلاج عن البرهان قال : «واردات ترد على القلوب ،

٣٩ ـ انظر : الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي ، جمع وتأليف محمود الغراب ، ص١٦٩ ـ ١٧٠ ، دار الفكر بدمشق .

٤٠ ـ انظر : حكمة الاشراق ضمن مجموعة مصنفات شيخ الاشراق السهروردي ، المجلد الثاني ، ص١٨ ، مقدمة وتصحيح هنري كربين ، انجمن اسلامي حكمت وفلسفة ايران ١٣٩٧هـ .

فتعجز النفوس عن تكذيبها»[٤١] .

فهذه الواردات أو الخواطر هي التي تحقق ما يسمى بالكشف والشهود . فالكشف غالباً ما يُعنى بالاطلاع على المعاني الغيبية من وراء حجاب . أو هو كما عُرف بأنه عبارة عن حضور القلب في شواهد المشاهدات وعلامته دوام التحير في كنه عظمة الله . كما عُرّف الشهود بأنه عبارة عن رؤية الحق بالحق[٤٢] . وللغزالي تعريف يرى فيه ان معنى البصيرة والمكاشفة والمشاهدة والمعاينة هو انها «أسماء مترادفة على معنى واحد ، وانما تحصل التفرقة في كمال الوضوح لا في أصله ، فمنزلة البصيرة من العقل منزلة نور العين من العين ، والمعرفة من البصيرة منزلة قرص الشمس لنور العين ، فتدرك بذلك الجليات والخفيات»[٤٣] .

وكما قلنا ان الكشف يتحقق عند ورود الواردات والخواطر على القلب . والمقصود بالخاطر هو ما يرد على القلب من الخطاب او الوارد . والوارد القلبي هو عبارة عن حلول المعنى في القلب ، او كل ما يرد على القلب من المعاني الغيبية من غير تعمل للعبد»[٤٤] .

ومع ان الكشف يقترن بالخواطر ، إلا انه لا يصدق مع أي خاطر كان . ذلك ان العرفاء يميزون الخواطر الصحيحة الصادقة عن الكاذبة ، وإن كانوا يختلفون في مقياس هذا التمييز . فلدى ابن عربي ان الكشف الصحيح هو ذلك المقترن بالخاطر الأول في القلب ، فبورود الخواطر الأولى على قلب العارف يصبح عالماً وملهماً بطريق المشاهدة ، حيث يتلقى ما يفيض الله عليه من سفراء الحق الذين لا يخدعون[٤٥] . في حين يرى ان الخواطر التالية بعد الخاطر الأول ، من الخاطر الثاني فما زاد عليه ، لا يعول عليه[٤٦] .

أما لدى صدر المتألهين فهو يحصي الخواطر الى خمسة أنواع . فهناك خاطر الحق الذي هو الخاطر الأول ، إذ يقع في القلب من غير سابق عليه . كما ان هناك خاطر القلب ، وهو يقع في ما اذا سلم القلب من استيلاء الشياطين وهوى النفس ، وخلص من الذنوب والخصال الذميمة ، وتهذب بمشاهدة الملكوت وحقائق المعارف ، وعلامته ان لا يظهر على

---

٤١ ـ انظر : كسر أصنام الجاهلية لصدر المتألهين الشيرازي ، ص٩ .

٤٢ ـ لاحظ : اصطلاحات الصوفية للقاشاني ، ص٤٧ و١٥٣ ، نفس المعطيات السابقة ، وتاريخ التصوف في الاسلام للدكتور قاسم غني ، ص٨٩٧ و٩١٠ و٩٠٤ ، ترجمه عن الفارسية صادق نشأت ، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ، ١٩٧٢ .

٤٣ ـ رسالة روضة الطالبين من فرائد اللآلي للغزالي ، ص١٦٤ ـ ١٦٥ ، نشر فرج الله ذكي الكردي بمصر ، ١٩٢٤م ـ ١٣٤٣هـ .

٤٤ ـ اصطلاحات الصوفية ، ص١٥٨ ، وتاريخ التصوف في الاسلام ، ص٩٠٥ .

٤٥ ـ انظر : الفتوحات المكية ، ج٢ ، ص٥٦٤ .

٤٦ ـ انظر : رسالة لا يعول عليه ، ص١ من رسائل ابن العربي ، ج١

القلب والنفس والجوارح ما هو ضده ، فيستسلم السالك له ويسترسل وينطلق من قيود الشك والريب . وفي هذا الخاطر عوّل صدر المتألهين على ما أشار اليه الرسول (ص) في قوله : «استفت قلبك وإن أفتاك المفتون» ، وقوله أيضاً : «دع ما يريبك الى ما لا يريبك» . وهناك خاطر المَلَك الذي تنزل معه السكينة في القلب ليزداد السالك ايماناً مع ايمانه ، وهو خاطر قريب من خاطر القلب . كما ان هناك خاطر الشيطان الذي يدعو الى الضلالة ، فاذا دعى الى ذنب زاد عليه بدعوة الى ذنب آخر . وآخر هذه الخواطر هو خاطر النفس الذي هو بمنزلة الصبي الذي لا عقل له ولا تمييز ، فهو خاطر يبعث على تشهي الأشياء[٤٧] .

وباختلاف هذه الخواطر تختلف مراتب الكشف وأنواعه ، فطبقاً للامام الغزالي ان الكشف يفيض على أهل الأرباب من العرفاء ، تارة على سبيل الالهام بأن يخطر لهم بنحو الورود من حيث لا يعلمون ، وأخرى على سبيل الرؤيا الصادقة ، وثالثة في اليقظة على نحو «كشف المعاني بمشاهدة الأمثلة كما يكون في المنام ، وهذا أعلى الدرجات وهي من درجات النبوة العالية»[٤٨] . وفي محل آخر اعتبر الغزالي ان ما يهجم في القلب من علم وكشف منه ما لا يدري العبد كيف ومن أين حصل له هذا العلم ، كما منه ما يطلع العبد معه على السبب الذي استفاد منه ذلك العلم . ويسمى القسم الأول إلهاماً ونفثاً في الروع ، وهو ما يختص به الأولياء ، بينما يسمى الثاني وحياً إذ يختص به الأنبياء[٤٩] .

وكما للكشف مراتب فان له شروطاً لا يتحقق بدونها . فاذا ما كانت طريقة العقل قائمة على الاستدلال والتفكير ، فان للعرفان وسيلة أخرى تقوم على الارادة والسلوك كشرط أساس . فطبقاً لما يراه بعض العارفين هو ان هناك أربعة أركان للسلوك العرفاني هي الجوع والعزلة والسهر وقلة الكلام[٥٠] . فوظيفة هذه الأركان هي تهذيب النفس وتنمية خيال السالك وجعله قابلاً للتحلي بمختلف صفات الاستقامة ليصبح مستعداً للفيض الإلهي . فعلى تقدير ابن خلدون ان الكشف عند الصوفية لا يكون كاملاً إلا عند الاستقامة كالمرآة ، فحيث انها مقعرة او محدبة فانها تعطي صورة معوجة ، بخلاف ما لو كانت مسطحة .[٥١] .

ويفيدنا الغزالي بمعلومات ثرية في هذا المضمار ، حيث يجعل من عملية الارادة التي

---

٤٧ ـ انظر : كسر أصنام الجاهلية لصدر المتألهين ، ص٧٤ ـ ٧٥ .

٤٨ ـ الاحياء للغزالي ، ج١ ، ص٦٢ ، بهامشه كتاب تعريف الاحياء لعبد القادر باعلوي ، وعوارض المعارف للسهروردي .

٤٩ ـ الاحياء ، ج٣ ، ص١٤ .

٥٠ ـ انظر : الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية للشعراني ، ج١ ، ص٥٦ ، المكتبة العلمية ، الطبعة الأولى .

٥١ ـ مقدمة ابن خلدون ، ص٤٧٠ ، المكتبة التجارية الكبرى في القاهرة ، لصاحبها مصطفى محمد .

يمارسها العارف نحو الاستقامة وذكر الله سبيلاً الى تقبل الفيض المحتم من غير حاجة الى ممارسة فكر ولا اختيار سوى انتظار ما يخطر على القلب . فهو يرى ان هناك طريقين للمعرفة التي تنساق الى القلب ، طريق كسبي بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات الحسية حتى يمتلئ القلب علماً ، وطريق آخر يأتي من خلال سد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ثم التوجه الى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه ، حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله[٥٢] . لذلك فهو ينصح المريد للسلوك نحو السبيل العرفاني بالعمل على نحو يخلو بنفسه في زاوية يقتصر فيها على العبادة من الفرائض والرواتب ، ويجلس فارغ القلب مقبلاً بذكره على الله ، وذلك بأن يكثر الذكر بقلبه ولسانه بقوة حتى يسري الذكر في أعضائه وعروقه الى ان ينتهي الى حالة لو ترك فيه تحريك اللسان لرأى كأن الكلمة جارية على لسانه لكثرة اعتياده ، فيصير مواظباً على ذلك حتى يسكت لسانه ويبقى الذكر جارياً في قلبه ثم لا يبقى في قلبه الا معنى اللفظ ، فلا يخطر في باله حروف اللفظ وهيئات كلمة «الله» ، بل يبقى المعنى المجرد حاضراً في قلبه على اللزوم والدوام . فالى هذا الحد يتم اختيار السالك ، فلا اختيار له بعد ذلك الا في استدامة الذكر لدفع الوساوس الصارفة ، ثم بعدها ينقطع اختياره تماماً ، فلا يبقى له الا انتظار ما يظهر من الفتوح التي يتلقاها الأولياء ، وهو جزء مما يظهر للأنبياء . وقد تكون هذه الفتوح الكشفية او الشهود أمراً كالبرق الخاطف لا يثبت ثم يعود وقد يتأخر ، وإن عاد فربما يثبت ، وإن ثبت فقد لا يطول ، كما قد يتظاهر أمثاله على التلاحق ، وقد لا يقتصر على موضوع وفن واحد ، فكل ذلك يعود الى منازل الأولياء المتفاوتة في خلقهم وأخلاقهم . فهذا هو منهج العرفان في السلوك ، يبتدأ بالتطهر والتصفية والجلاء ، ثم ينتهي بالاستعداد والانتظار[٥٣] . أو هو بعبارة أخرى يبتدئ بعلم المعاملة الذي سخّر له الغزالي كتابه (الإحياء في علوم الدين) لينتهي الى علم المكاشفة الذي بثه في كتبه العرفانية الأخرى .

على أن هناك حجباً تحجب القلب من مشاهدة الحقيقة العرفانية ، وهي كما أحصاها الغزالي عبارة عن خمسة : أولها حجاب نقص القلب في ذاته كما هو الحال مع قلب الصبي . وثانيها حجاب معاصي القلب وخبثه لكثرة الشهوات . وثالثها حجاب عدول

---

٥٢ ـ الاحياء ، ج٣ ، ص١٦ .

٥٣ ـ انظر : ميزان العمل ، ص٢٢٢ ـ ٢٢٣ ، ورسالة روضة الطالبين من فرائد اللآلي ، ص ١٤١ ، كذلك الاحياء ، ج٣ ، ص١٥ .

القلب عن جهة الحقيقة المطلوبة حتى لو كان صافياً وعائداً الى عبد مطيع صالح ، ذلك انه اذا لم يكن يطلب الحق ولم يكن محاذياً بمرآة قلبه شطر المطلوب فليس من الممكن ان تتضح فيه جلية الحق . ورابعها حجاب الاعتقاد المسبق الذي يظل عليه المطيع من الصبا على سبيل التقليد والقبول بحسن الظن ، إذ ذلك يحول بينه وبين حقيقة الحق . أما خامسها وأخيرها فهو حجاب الجهل بالجهة التي يقع منها العثور على المطلوب ، فان طالب العلم ليس بإمكانه ان يحصل العلم بالمجهول ما لم يتذكر العلوم التي تناسب مطلوبه[٥٤] .

فجميع هذه الحجب تحجب القلب من ان تتجلى فيه حقيقة الحق في الأشياء كلها ، فهي عند الغزالي حجاب مسدل «بين مرآة القلب وبين اللوح المحفوظ الذي هو منقوش بجميع ما قضى الله به الى يوم القيامة . وتجلي حقائق العلوم من مرآة اللوح في مرآة القلب يضاهي انطباع صورة في مرآة تقابلها . والحجاب بين المرآتين تارة يزال باليد وأخرى يزول بهبوب رياح تحركه ، وكذلك قد تهب رياح الالطاف وتنكشف الحجب عن أعين القلوب . . . وتمام ارتفاع الحجاب بالموت . . وحين يرتفع الحجاب بلطف خفي من الله تعالى يلمع في القلوب من وراء ستر الغيب شيء من غرائب العلم ، تارة كالبرق الخاطف وأخرى على التوالي الى حد ما ، ودوامه في غاية الندور»[٥٥] .

واذا كان الغزالي قد أشار الى ان ما يحصل من تفجير العلم الكشفي بصورة ذاتية بعد رفع طبقات الحجب هو من عجائب أسرار القلب الذي لم يسمح بذكره في علم المعاملة الا بالقدر الممكن . . فان ما قصد اليه حقيقة هو تأسيس الرؤية الوجودية الكشفية على أساس قانون الشبه والسنخية . فهو يرى أن الصور الموجودة في القلب متطابقة تماماً مع ما موجود من صور في اللوح المحفوظ ، حيث ان هذا الأخير يحوي صور كل موجود ، وهو كمرآة يقابل مرآة القلب ، مما يجعله يفيض عليه بما فيه من صور . وعلى نحو التفصيل فهو «ان حقائق الأشياء مسطورة في اللوح المحفوظ ، بل في قلوب الملائكة المقربين . فكما ان المهندس يصور أبنية الدار في بياض ، ثم يخرجها الى الوجود على وفق تلك النسخة ، فكذلك فاطر السماوات والأرض كتب نسخة العالم من أوله الى آخره في اللوح المحفوظ ثم أخرجه الى الوجود على وفق تلك النسخة ، والعالم الذي خرج الى الوجود بصورته تتأدى منه صورة

---

٥٤ ـ انظر : الاحياء ، ج٣ ، ص١١ ، والحقيقة في نظر الغزالي ، ص١٤٠ ـ ١٤٢ ، وكذلك : كسر أصنام الجاهلية ، ص١١ ـ ١٢ .

٥٥ ـ انظر : الاحياء ، ج٣ ، ص١٥ . كذلك : الحقيقة في نظر الغزالي ، ص١٢٣ ـ ١٢٤ .

أخرى الى الحس والخيال . . . والحاصل في القلب موافق للعالم الحاصل في الخيال ، والحاصل في الخيال موافق للعالم الموجود في نفسه خارجاً من خيال الانسان وقلبه ، والعالم الموجود موافق للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ . فكأن للعالم أربع درجات في الوجود ، وجود في اللوح المحفوظ ، وهو سابق في الوجود على وجوده الجسماني ، ويتبعه وجوده الحقيقي . ويتبع وجوده الحقيقي وجوده الخيالي ، أعني وجود صورته في الخيال . ويتبع وجوده الخيالي وجوده العقلي ، أعني وجود صورته في القلب . وبعض هذه الوجودات روحانية وبعضها جسمانية ، والروحانية بعضها أشد روحانية من البعض . . . فاذاً للقلب بابان ، باب مفتوح الى عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة ، وباب مفتوح الى الحواس الخمس المتمسكة بعالم الملك والشهادة ، وعالم الشهادة والملك أيضاً يحاكي عالم الملكوت نوعاً من المحاكاة» . فاذاً الفرق بين علوم الأولياء والأنبياء وبين علوم العلماء والحكماء هو ان علوم الأولياء والأنبياء تأتي من داخل القلب من الباب المفتوح الى عالم الملكوت ، وعلم الحكماء يأتي من أبواب الحواس المفتوحة الى عالم الملك[٥٦] .

كذلك فان القونوي هو الآخر يسير بنفس الاتجاه الذي سار عليه الغزالي . فهو من منطق القيام على السنخية يجعل من علم الانسان بنفسه عبارة عن علمه بجميع الأشياء ، معتبراً ذلك من المضاهاة بينه وبين الحق تعالى ، ذلك لكون الانسان عبارة عن نسخة مصغرة للوجود كله ، حيث تنجمع في ذاته جميع العوالم الإلهية والكونية ، من حيث انه مرآة الوجود بكامله ، إذ فيه يُرى كل شيء موجود في العالم العلوي ، المجمل منه والمفصل . لذلك فهو يعلم جميع الأشياء بعلمه بذاته دون حاجة للنظر الى الخارج[٥٧] .

هكذا فان اظهار الغزالي لعلاقة الشبه والسنخية بين مرآتي القلب واللوح المحفوظ يجعل من العرفان قائماً على المطابقة بين القلب والوجود ، مثلما رأينا في تطابق العقل والوجود في

---

٥٦ ـ انظر : الاحياء ، ج٣ ، ص١٦ ـ ١٧ ، وكيمياء السعادة ضمن رسائل الجواهر الغوالي ، ص١٤ ، مطبعة السعادة بمصر ، الطبعة الأولى ، ١٣٥٣هـ ـ ١٩٣٤م . كذلك : الحقيقة في نظر الغزالي ، ص١٢٦ ـ ١٢٧ .

٥٧ ـ بهذا الصدد ينسب الوجوديون أبياتاً من الشعر الى الامام علي تؤيد ما سبق ذكره . إذ ينقل انه القائل :

داءك فيك وما تشعر ... دواؤكَ منك وما تبصر

وتزعم انك جرم صغير ... وفيك انطوى العالم الأكبر

وأنت الكتاب المبين الذي ... بأحرفه يظهر المضمر

(انظر مرآة العارفين للقونوي ، ص٢١-٢٢ .

الفلسفة . الأمر الذي يعني انه سواء في العرفان او الفلسفة تتطابق الأداة المعرفية مع الرؤية التي تستند اليها طبقاً لمبدأ الشبه والسنخية كمصدر مشترك فعال .

الكشف ومجالات الرؤية العرفانية

ان الرؤية المعرفية التي تُنشئها أداة الكشف لدى العرفاء تتناول ثلاثة عوالم مختلفة هي علوم الحس والفيزيقا ، وعلوم الغيب والميتافيزيقا ، وكذلك علوم الدين والشريعة .

وطبقاً لابن عربي ان مكاشفات الأولياء التي تؤسس تلك الرؤية تبدأ بعالم الحس والشهادة . ففي ابتداء السلوك العرفاني ينكشف للمريد أول الأمر بعض الكشوفات الحسية ، كإن يشاهد رجالاً أو أشياءً وهي في بلاد وأماكن نائية عنه بحيث ليس بمقدور غيره في العادة ان يرى ذلك ما لم يكن من أصحاب الكشف[٥٨] .

وينقل عن هذا النوع من الكشف ما حكاه الغزالي عن الجنيد قوله : مرض استاذنا السّري ، فلم يعرف لعلته دواء ولا سبب ، لكن وصف الينا طبيب حاذق فطلب منا قارورة من بوله وأخذ ينظر اليها ملياً ، ثم قال لي : «أراها بول عاشق» . قال الجنيد : فصعقت وغشي عليّ ووقعت القارورة من يدي . ثم رجعت الى السّري فأخبرته ، فتبسم ، ثم قال : قاتله الله ما أبصره ، قلت يا استاذ : أوَتبيّن المحبة في البول؟ قال : نعم[٥٩] .

وضمن هذا النوع من الكشف يشير ابن عربي الى ان العرفاء يرون ويسمعون أي شيء في عالم الشهادة حتى شكوى الجوارح البدنية والنفوس ، بل وحتى انهم يرون في المداد الذي في الدواة جميع ما فيه من الحروف والكلمات والصور قبل ان يكتبها الكاتب او يرسمها الرسام[٦٠] .

على ان هذا الكشف الواسع والشامل لمختلف أمور عالم الحس والشهادة يبعث على ان يكون للعرفاء علوم متميزة خاصة بالطبيعة يضمنونها أسرار كشوفاتهم الطبيعية ، لهذا وعد العارف الجندي بأنه سيفرز كتاباً يتضمن معرفة أسرار الطبيعة وعلم الفلك على ذوق أهل الحقيقة ، ذلك انه عدّ ما تعارف عليه لدى متأخري الحكماء ليس موافقاً لمقتضى «الحقايق

٥٨ ـ انظر : الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي ، ص١٧٨ .
٥٩ ـ انظر : كسر اصنام الجاهلية ، ص٧٢ .
٦٠ ـ انظر : الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي ، ص١٨٠ ـ ١٨١ .

والكشف والشرع والبراهين»[٦١] .

على انه مهما كانت قيمة هذا النوع من المكاشفات فانه في النتيجة لا يعدو ان يكون أكثر من نقطة انطلاق العارف او المريد . فالشاغل الذي يحرك همته كهدف وغاية هو مكاشفة عالم الغيب والميتافيزيقا ، فهو وحده يعد بحق الهدف الرئيس من دخول السالكين الى طريق العرفان والتصوف . ذلك ان الذي يستحوذ على نفس العارف كهم رئيسي وربما وحيد هو إرادة معرفة حقيقة جوهر الوجود وأسراره الغيبية ، كالاطلاع على العالم الإلهي ومراتبه وتنزلاته والعلاقات التي تسود بين هذه المراتب والتنزلات . فلمثل هذه الأمور تنشأ المباطنة والغنوص .

ولا يتوقف أمر المكاشفات على عالمي الحس والغيب ، فهناك عالم ثالث يمتاز به عرفان الحضارة الاسلامية ، وهو عالم الشرع والتشريع ، بما يتضمنه من اطلاع وتصحيح للأخبار والأحاديث النبوية بالصيغة التي يذكرها العرفاء عمن «نظر الى ربه . . فقال حدثني قلبي عن ربي» ، أو «عن قلبي عن ربي ان رسول الله قال»[٦٢] . وهي طريقة تختلف كلياً عن طريقة علماء الرسوم (الفقهاء) كما شخصها ابو يزيد البسطامي وهو يخاطبهم قائلاً : «أخذتم علومكم من ميت عن ميت ، وأخذنا علومنا من الحي الذي لا يموت» . وقد علّق ابن عربي على حكم البسطامي هذا معتبراً ان من يأخذ العلم من الغير فحكمه لا شيء ، إذ «ليس للعارف معول غير الله البتة»[٦٣] . بل المتعارف عليه لدى العرفاء هو حرمة الالتزام بطريقة علماء الرسوم في الواسطة والعنعنة الرجالية على كل من باستطاعته الكشف بدونها ، حتى ان البعض يراها من مكايد الشيطان على العارف[٦٤] .

على أن للعرفاء طرقاً شتى للوصول الى أحكام الشرع وأقوال الرسول وجبريل والله تعالى . فهم يصححون الأحاديث من غير سند ، كما ويأخذون الوحي عن جبريل او من خلال سؤال يسألونه للنبي ليعرف صحة الحديث عن كذبه . لذلك فعلى ما يذكره ابن عربي

---

٦١ ـ انظر : شرح فصوص الحكم للجندي ، ص٣٢٤ .

٦٢ ـ انظر : رسالة الى الامام الرازي ، ص٤ ـ ٥ من رسائل ابن العربي ، ج١

٦٣ ـ المصدر السابق ، نفس الصفحة ، كما لاحظ أيضاً : الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي ، ص١٨٦ ، ومفاتيح الغيب ، ص٤٣ .

٦٤ ـ اذ صور هذا المعنى بقوله : «كنت أجاهد في الله ، فجاء ابليس لتشويش عليّ الخلوة والمجاهدة ، وقال : انك رجل عالم متبع آثار رسول الله (ص) ، فلو اشتغلت لطلب الآثار عن المشايخ الحفّاظ وأحاديث الرسول (ص) ، كان خيراً لك من هذا . ولو بقيت في المجاهدة يفوت عليك الأسانيد العالية من المشايخ الكبار . فكدت أزيغ بوسوسته ، فهتف لي هاتف : ومن يسمع الأخبار من غير واسطة ، حرام عليه سمعها بواسطة . وتذكرت قول الشيخ محمد بن الحسين السلمي في آخر عمره : استغفر الله تعالى من علومي ومن زخارف الدنيا . فعلمت ان هذا الخاطر من وساوسه فنفيته وانتبهت» . (كسر أصنام الجاهلية ، ص٧٣ ـ ٧٤) .

انه قد يصح عند أهل الكشف من أحاديث الأحكام ما اتفق على ضعف الحديث وتجريح نقلته ، لكنهم مع ذلك يعدونه صحيحاً بأخذه عن قائله بطريقة الكشف . وأيضاً ربما كان علماء الرسوم قد صححوا حديثاً باسناد متسلسل من عدل الى عدل ، واتفقوا عليه بالصحة ، وهو في حقيقته ليس بصحيح عند أهل الذوق من خلال الكشف[٦٥] . وتتم عملية الكشف كما يذكر الجندي من ان العارف المتمثل بالخليفة الكامل يحضر لتصحيح الأحاديث في الحضرة الإلهية ، إذ يجتمع بالرسول (ص) من حيث روحه في برزخه ، او تنزل اليه روح الرسول او الحق مع الرسول ، فيأخذ الحكم عن الله تعالى ، او انه يسأل الرسول عن صحة الحديث فيصحح له الرسول ما صحّ ويعرض عما لم يصح ، وبذلك يتحقق للعارف بالكشف ما صحّ من الأحاديث وما لم يصح من غير اعتماد على طريقة العنعنة النقلية[٦٦] .

وهناك من قام بتفسير القرآن بالاستفادة كلياً من الأخبار والأحاديث ، لكن من غير حاجة للعنعنة والأسانيد ، وانما اكتفى بالنظر في المتون معولاً على الاعتماد عما يلقى في النفس من اشراق رباني يميز الحديث الصحيح عن الكاذب[٦٧] .

تلك هي عوالم الكشف الثلاثة عند العرفاء . وكما لاحظنا انها تتضمن وسعاً وشمولاً مفتوحاً . لكن مع هذا لا يعني ذلك انها تستحوذ بالضرورة على أمر كل شيء ، فالكشف مهما بلغ من قدرة وقابلية للامتداد فانه يعسر عليه ان يطول جميع الأشياء ، حيث هناك مسائل يعجز العارف عن تحصيلها لأسباب مختلفة . فمن هذا القبيل ان ابن عربي يعترف بموارد لا علم له بها عن طريق الكشف ، كالعلم بمدة الشقاء في النار ، الأمر الذي جعله يترحّم على عبد يطلعه ربه عليها فيلحقها في كتابه (الفتوحات المكية)[٦٨] . وهو كتاب عدّه صاحبه بأنه ثمرة من ثمار الكشف ، إذ قال في حقه : « . . فو الله ما كتبت منه حرفاً إلا عن إملاء إلهي وإلقاء رباني ونفث روحاني في روع كياني . .»[٦٩] .

على أنه اذا كان العارف يعسر عليه ان يطول المساحة الأفقية من مجالات الرؤية الكشفية كما لدى ابن عربي ، فان ما سبق اليه الغزالي كشف عما هو أعمق من ذلك ، إذ يصل الأمر

---

٦٥ ـ انظر : كتاب الفناء في المشاهدة ، ص٤ من رسائل ابن العربي ، ج١ .

٦٦ ـ انظر : شرح الفصوص للجندي ، ص٥٥٣ ـ ٥٥٤ .

٦٧ ـ انظر : تفسير الصافي للفيض الكاشاني ، ج١ ، ص١٣ ـ ١٤ ، تقديم وتصحيح وتعليق الشيخ حسين الاعلمي ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ببيروت ، ١٩٧٩ ، الطبعة الأولى .

٦٨ ـ انظر : الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي ، ص١٩٤ ـ ١٩٥ .

٦٩ ـ انظر : الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص٤٥٦ ، مكتبة صادر ببيروت .

عنده الى حد العجز في المساحة العمودية من مجالات الرؤية الكشفية . فعنده أن «المشاهدة وان كانت أسمى من الاستدلال الا انها ليست كشفاً تاماً يزول معه كل حجاب» . فهو يرى ان الموت هو الذي يكشف عن الحقيقة الكاملة فتصير النفس ـ بعد يقظتها من نومها في الدنيا ـ «أهلاً لمشاهدة صريح الحق كفاحاً وقبل ذلك لا تحتمل الحقائق الا مصبوبة في قالب الأمثال الخيالية» . وبالتالي فالحقيقة في الدنيا تظل ليست منكشفة كلياً ، خاصة وأن الغزالي يعد العقل محجوباً ، سواء عند العلماء أو عند أهل الكشف أنفسهم[٧٠] .

قيمة الكشف

ليس من التناقض في شيء اذا ما اعتبر الكشف محدوداً ومصيباً ومفضياً الى اليقين في الوقت ذاته . فهذا هو جوهر ما يريده أصحابه كأسلم طريق نحو معرفة الحقيقة وتجاوز الاختلاف الحاصل بين أصحاب الفكر والمذاهب ، لذلك ان العارف بنظر أهله معصوم في سلوكه والمعرفة التي يفضيها اليه كشفه . فهو برأي البعض وإن كان قديخطئ في مدلول هذا الكشف والتعبير عنه ، لكن الخطأ يظل ليس في الكشف ذاته ، بل في الحكم الذي يتصوره العارف ، اذ قد يلحقه نوع من التأويل نتيجة الأمور العارضة عليه كالنظر أو التأويل وما الى ذلك . فعلى ما يقوله ابن عربي : ان «الكشف لا يخطئ أبداً والمتكلم في مدلوله يخطئ ويصيب إلا أن يخبر عن الله ، كصاحب الرؤيا فإن كشفه صحيح وأخبر عما رأى ويقع الخطأ في التعبير لا في نفس ما رأى ، وقد اختلفنا في ما يستقل العقل بإدراكه اذا أخذه الولي من طريق الكشف والفتح ، هل يفتح له مع دليله أم لا؟ فذهبنا الى انه قد يفتح له فيه ولا يفتح له في دليله ، وقد ذقناه وذهب بعضهم ، منهم صاحبنا الشيخ الامام ابو عبد الله الكتاني بمدينة فاس ، سمعته يقول : لا بد أن يفتح له في الدليل من غير فكر ويرى ارتباطه بمدلوله ، فعلمت ان الله ما فتح عليه في مثل هذا العلم إلا على هذا الحد ، فقال أيضاً ذوقه . فإخباره انه كذا رآه صحيح وحكمه انه لا يكون إلا هكذا باطل . فإن حكمه كان عن نظره لا عن كشفه فانه ما أخبر عن الله انه قال له هكذا أفعله ، وإن غير هذا الرجل من أهل هذا الشأن قد أدرك ما ذهبنا

---

٧٠ ـ انظر بهذا الصدد كلاً من : جواهر القرآن ، ص ٣٢ ، والاحياء ، ج ٣ ، ص ١٥ ، ومشكاة الأنوار ضمن رسائل الجواهر الغوالي ، ص ١١٦ . كذلك : الفلسفة الصوفية في الاسلام لعبد القادر محمود ، ص ٦١٣ ، دار الفكر العربي بمصر ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٦م ـ ١٩٦٧م . ودراسات في الفلسفة الاسلامية لمحمود قاسم ، ص ٧٠ .

اليه ولم يعرف دليله العقلي ، فأخبر كل واحد بما رآه وصدق في إخباره ، وما يقع الخطأ قط في هذا الطريق من جهة الكشف ولكن يقع من جهة التفقه فيه في ما كشف اذا كان كشف حروف أو صور ، فاذا خالف الكشف الذي لنا كشف الأنبياء عليهم السلام ، كان الرجوع الى كشف الأنبياء عليهم السلام ، وعلمنا ان صاحب ذلك الكشف قد طرأ عليه خلل بكونه زاد على كشفه نوعاً من التأويل بفكره ، وما رأينا ولا سمعنا عن صاحب كشف إلهي من المؤمنين خالف كشفه ما جاءت به الرسل جملة واحدة ولا تجده»[٧١] .

هكذا ان صاحب الكشف وإن كان قد يخطئ الحكم ـ كما يرى ابن عربي ـ لكنه يظل صحيح الكشف . فهو في جميع الأحوال معصوم ومصون عن الكذب والانحراف . وكما يصف القشيري العرفاء بقوله : « . . بهم يحفظ الله جميع الأمة ، وكل من قبلته قلوبهم فهو المقبول ، ومن ردّته قلوبهم فهو المردود ، فالحكم الصادق لفراستهم ، والصحيح حكمهم ، والصائب نظرهم ، عصم جميع الأمة عن الاجتماع على الخطأ ، وعصم هذه الطائفة عن الخطأ في النظر والحكم والقبول والرد»[٧٢] .

وهناك خطوة أخرى يضيفها الآملي بصدد التأكيد على عصمة العارف ، مستخدماً بذلك الدليل والبرهان ، فكما يعتبر أن «الولي لله تعالى لا يقول إلا الواقع ، لأن صدور الكذب منه مستحيل . أما بيان الأول ـ وهو ان الولي الحقيقي لا يقول إلا الواقع ـ فلأن الولي الحقيقي هو الذي يكون الحق تعالى (سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله) بحكم قوله في الحديث القدسي (لا يزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبه ، فاذا أحببته كنت سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله ، فبي يسمع ، وبي يبصر ، وبي ينطق ، وبي يبطش ، وبي يمشي) . وكل من كان الحق تعالى سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله لا يقول إلا الواقع ، المطابق الصحيح . وأما بيان الثاني وهوان صدور الكذب منه مستحيل ، فقد ثبت بالدلائل العقلية والبراهين القطعية ، ان الانسان الكامل أفضل من الملك وأشرف منه ، وقال تعالى في حق الملك : ﴿لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾ . والانسان الكامل الذي هو وليه وحبيبه وخليفته أولى بذلك ، ويكفي في هذا قصة آدم (ع) مع الملك وتعليمه لهم وسجودهم له . .»[٧٣] .

---

٧١ ـ انظر : الشيخ الأكبر ابن العربي ، ص١٧٩ .

٧٢ ـ لطائف الاشارات للقشيري ، ج١ ، ص١٤٤ ـ ١٤٥ ، دار الكاتب العربي بالقاهرة .

٧٣ ـ المقدمات من كتاب نص النصوص للآملي ، ص١٠٥ ، تصحيح وتحقيق هنري كربين وعثمان يحيى ، طبعة طهران ، ١٩٧٥م .

وهذا التجليل والتعظيم الذي صوره الآملي انما كان بمناسبة الشهادة على ولاية شيخه الاعرابي وعصمته ، حيث أقرّ له بكمال العرفان ودلل على ولايته من أقواله وأفعاله ، وحكى عنه قصصاً من الكرامات ، واعترف له بأن كتاب «الفتوحات المكية» قد نزل على قلبه في ليلة واحدة بمكة وانه عبارة عن املاء إلهي وإلقاء رباني[٧٤] . كما وشهد له اعتبار كتابه الآخر «فصوص الحكم» معجزاً كالقرآن ، وقَبل منه أنه صادر عن النبي كما ان القرآن نازل عليه[٧٥] ، ذلك لأن ابن عربي يعدّ كتابه هذا مأخوذاً من الرسول بالرؤيا ، فوصف حاله بأنه كان بيد الرسول كتاب «فقال لي : هذا كتاب فصوص الحكم ، خذ وأخرج به الى الناس ينتفعون به . . فقلنا السمع والطاعة لله ورسوله وأولي الأمر منا ، كما أُمرنا» ثم قال : «فحققت الأمنية وأخلصت النية ، وجردت القصد والهمة الى ابراز هذا الكتاب ، كما حدّه لي رسول الله (ص) من غير زيادة ولا نقصان»[٧٦] . على ذلك زعم الآملي أن كتابي ابن عربي (الفتوحات المكية وفصوص الحكم) هما كتابان عديما المثال والنظير لأن نوعيهما منحصران في شخصيهما[٧٧] .

مضافاً الى ذلك ان صدر المتألهين هو الآخر قد شدد على عصمة العرفاء ، إذ قال وهو بصدد نقد المفسرين من غير أهل الكشف معتبراً أكثرهم واقعين في خطر التفسير بالرأي المنهي عنه ، بخلاف ما هو الحال في طريقة العرفاء . . قال : إن «العارف الرباني مأمون من الغلط ، معصوم من معاصي القلب ، اذ كل ما يقوله حق وصدق ، حدثه قلبه عن ربه ، وقد مرّ أن الفهم لا ينفك عن الكلام الوارد القلبي»[٧٨] .

---

٧٤ ـ روى الآملي انه بعد ان أتم الشيخ الأعرابي كتابة «الفتوحات المكية» سُرق منه ، فاغتم أصحابه دونه ، فطمأنهم بأنه سيكتب النسخة بعينها من غير زيادة ولا نقصان . فكان له ما أراد ، إذ عُثر على النسخة المسروقة فطوبقت مع الأخرى فلم يجدوا فيها زيادة ولا نقصان سوى فوات واو العطف من بعض المواضع . وقد فُسّر الأمر بأن الحكمة منه هو الخوف من تأليه ابن عربي ، وهو ما أيده العارف الآملي . (لاحظ : المقدمات من نص النصوص للآملي ، ص١٠٨ ـ ١١٠) .

٧٥ ـ الجدير بالذكر ان العارف الآملي هو أيضاً قد اعتبر له كتابين أحدهما فائض عليه والآخر صادر عنه . (انظر المقدمات من نص النصوص ، ص١٤٨) .

٧٦ ـ انظر : شرح فصوص الحكم للجندي ، ص١٠٩ ، و١١١ و١١٢ ، وفصوص الحكم والتعليقات عليه ، ج١ ، ص٤٧ .

٧٧ ـ الملفت للنظر أن كتاب «فصوص الحكم» قد نال من الاهتمام ما لم ينله أي كتاب آخر . فعلى الرغم من ضآلة حجمه فقد عثر بعض الباحثين على (١٢٥) كتاباً من الشرح والاختصار ، و(٣٦) كتاباً من الرد ، و(٣٣) كتاباً من الدفاع ، فكان المجموع الكلي هو (١٩٤) كتاباً ما بين شرح واختصار ورد ودفاع . يضاف الى ذلك وجود (١٣٨) رأياً يخص تجريح كاتبه ، و(٣٣) رأياً يخص تعديله ، والمجموع هو (١٧١) رأياً من التجريح والتعديل (لاحظ تفصيل ذلك في مقدمة الاستاذ عثمان يحيى لكتاب المقدمات) .

٧٨ ـ انظر : مفاتيح الغيب ، ص٧٢ .

وهنا نتساءل : اذا كان العارف معصوماً في رؤاه المعرفية الى هذا الحد ، فكيف نفسر اختلاف العرفاء في مكاشفاتهم الى درجة قد يصل أحياناً الى التناقض ، كما وقع في هذا النوع نفس اولئك الذين نقلنا عنهم تأكيداتهم على عصمة العرفاء؟

صحيح ان بعض أنواع الاختلاف يقبل التوجيه بما ذهب اليه الشيخ الاعرابي من التمييز بين ما هو راجع الى كشف العارف وما هو راجع الى حكم نظره الخاص ، على ما عرفنا من قبل . كما صحيح أن بعض الاختلاف يمكن توجيهه طبقاً لاختلاف مراتب كمال الكشف ، اذ مردّ الاختلاف يكون الى التكامل لا التناقض . لذلك ان بعض العرفاء يرى ان ادراكات الناس واعتقاداتهم بما في ذلك كشف العرفاء كلها صحيحة صادقة ، وان كان أيّ منهم لم ينل من الحقيقة إلا جزءاً منها بحسب وعائه الخاص ، كما يتضح مما يقوله صدر المتألهين تأييداً لنظرية ابن عربي[٧٩] .

وكذا يصدق الحال أحياناً مع جملة الاختلافات الخاصة بالكشف عن الاستنباطات الشرعية ، فربما قد تُوجّه هذه الاختلافات على انها دالة على التكامل لا التعارض ، لذلك كان العارف السراج الطوسي يصرح بأن أهل الأحوال والكشف وان كانوا يختلفون في مستنبطاتهم «كاختلاف أهل الظاهر ، غير ان اختلاف أهل الظاهر يؤدي الى الغلط والخطأ ، والاختلاف في علم الباطن لا يؤدي الى ذلك لأنها فضايل ومحاسن ومكارم وأحوال وأخلاق ومقامات ودرجات»[٨٠] .

فعلى الرغم من تقدير وجود مثل تلك الأنواع من الاختلاف التي لا تعبر عن وجود خطأ في الكشف بقدر ما تعبر عن نسبية الكشف ومحدوديته ، بالقياس مع بعضه البعض ، فرغم ذلك فان هناك مكاشفات هي فعلاً تعبر عن وجود خطأ ذاتي لا يصح تبريره بمثل ما مرّ علينا من حالات ، ذلك انها مكاشفات بعضها يناقض البعض الآخر ، خاصة حينما تكون مدفوعة

---

٧٩ ـ يقول صدر المتألهين بهذا الصدد : « . . فكذلك ما أدركه العارف المكاشف من صور الحقائق بواسطة اتصاله بعالم القدس ، يكون ما هي عليها في الخارج بلا غلط وتزويق وخبط وتفريق . الا أن ههنا دقيقة أخرى ، هي أنك قد علمت أن كلاً من الوجود والماهية مرآة لظهور الآخر ، والناقص المحجوب يرى الحق في مرآة الأشياء ويعتقد على حسب ما يراه ، فيعرفه على صورة منعقدة ، فاذا تجلّى الحق له يوم القيامة في غير الصورة التي يعتقده اياها ، ينكره ويتعوذ منه ، ومن ههنا ينبعث اختلاف العقائد بين الناس لاختلاف ما يرى الحق فيها من الأشياء . . . فيقبل كل أحد منه ما يليق بحاله ويناسبه من التجليات الإلهية وينكر ما لا يعطيه نشأته . والسالك الواصل الواقف الفاني يشاهد الحق مجرداً عن نسبة الخلق اليه ، فيحجب ضيق فنائه وقصور ذاته عن الحق لضيق الفاني عن كل شيء ، فكما كان قبل الفناء محجوباً بالخلق عن الحق الضيق وعائه الوجودي ، فهو في ثاني الحال أيضاً ذا نقص عن مراتب الإلهية وتجلياته الذاتية والاسمائية»(ايقاظ النائمين ، ص٥٢) .

٨٠ ـ انظر : كتاب اللمع للسراج الطوسي ، ص١٠٧ ، تصحيح رينولد ألن نيكلسون ، مطبعة بريل في ليدن ، ١٩١٤م .

بدوافع ونزعات مذهبية تمزق الرؤية المعرفية للعرفاء ، حيث العارف الشيعي له مكاشفاته التي تناقض ما ينكشف للعارف السني ، وكذا العكس . فلو رجعنا الى الرجال الثلاثة الذين اعتمدناهم في التأكيد على عصمة العارف ، وهم على التوالي : القشيري والآملي وصدر المتألهين ، لوجدنا أن الأول منهم قد خطا خطوة يسيرة نحو التناقض ، ذلك انه تارة يؤكد على عصمة العرفاء التامة ، وأخرى يعترف ان لهم بعض الهنات من الذنوب ، خاصة حينما يميز بينهم وبين الأنبياء ، اذ يجعل من هؤلاء الأخيرين معصومين تماماً بخلاف اولئك ، حيث يراهم محفوظين قد تصدر منهم هنات وزلات نادرة ، إذ عنده أن «من شرط الولي أن يكون محفوظاً ، كما ان من شرط النبي أن يكون معصوماً»[٨١] . وكما يقول : فان قيل : فهل يكون الولي معصوماً؟ قيل : أما وجوباً كما يقال في الأنبياء فلا ، وأما ان يكون محفوظاً حتى لا يصر على الذنوب إن حصلت هنات أو آفات أو زلات ، فلا يمتنع ذلك في وصفهم . ولقد قيل للجنيد : العارف يزني يا أبا القاسم؟ فأطرق ملياً ثم رفع رأسه وقال : (وكان أمر الله قدراً مقدوراً)»[٨٢] . وقال ايضاً : «ولا ينبغي للمريد أن يعتقد في المشايخ العصمة ، بل الواجب أن يذرهم وأحوالهم ، فيحسن بهم الظن»[٨٣] . فهذا الاقرار بعدم العصمة للعارف لا يبالي من تجاوزه والانقلاب عليه ، حيث يقرر بأن «الولي لا يكون ولياً الا اذا كان موفقاً في جميع ما يلزمه من الطاعات معصوماً بكل وجه عن الزلات»[٨٤] . وكذا يقول : «واعلم أن من أجل الكرامات التي تكون للأولياء دوام التوفيق للطاعات والعصمة عن المعاصي والمخالفات»[٨٥] .

على ان خطوة التناقض هذه لا تكشف عن الخطأ في الكشف ذاته ، فهي مقيدة بحدها المعياري الخاص بسلوك العارف واستقامته . لكن مع الآملي بالخصوص نجد هذه الخطوة تلوح ذات الكشف ، فهو لا يقتصر على التناقض الذي يتعلق بالعصمة ، بل ويجعل منه ما يمسّ أداة الكشف المعرفية مباشرة . إذ يعدّ لذاته موضع كشف تناقض كشف ذات أخرى سبق أن اعترف لها بالعصمة وانها لا تخطئ الواقع . فقد عرفنا كيف أنه عدّ شيخه الأعرابي معصوماً في تصرفاته وأحواله ومكاشفاته ، مؤيداً ذلك بالاقرار بصدور كتابه (الفتوحات المكية) عن املاء إلهي وإلقاء رباني ، ومؤكداً على أن كتابه الآخر (فصوص الحكم) جاء

٨١ـ الرسالة للقشيري ، ص٥٢٠ ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف ، دار الكتب الحديثة في القاهرة .
٨٢ـ المصدر السابق ، ص٦٦٤ .
٨٣ـ المصدر السابق ، ص٧٤٣ .
٨٤ـ الامام القشيري للدكتور ابراهيم البسيوني ، مجمع البحوث الاسلامية ، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م .
٨٥ـ الرسالة للقشيري ، ص٦٦٧ .

كقرآن صادر عن نفس النبي ، رغم ما في هذا الكتاب الأخير من بعض المواضع التي لم تقنعه ولم ترضه . فقد شهد الشيخ الأعرابي في الفصوص وغيره من الكتب على نفسه وعلى النبي عيسى بختم الولاية ، اذ عدّ نفسه خاتم الأولياء بالولاية الخاصة ، وان عيسى هو خاتمهم بالولاية العامة ، فذكر انه اجتمع مع جميع الأنبياء حين أقام بقرطبة حيث بشّره هود بأن الأنبياء اجتمعوا لتهنئته على ختمه للولاية . وهو القائل :

لما أتاني الحق ليلاً مبشراً بأني ختام الأمر في غرة الشهر
وفيه أنا وارث لا شك علم محمد وحالته في السر مني وفي الجهر

كما هو القائل أيضاً :

وأنا ختم الولاية دون شك يورث الهاشمي مع المسيح[٨٦]

ومن الطبيعي ان لا يُرضي هذا التقدير عارفاً شيعياً كالآملي الذي سبق أن اعترف لابن عربي بالعصمة واصابة الواقع . فمع هذه النقطة المذهبية الحساسة بالخصوص اعترض الآملي على شيخه وخطّأه في كشفه في أكثر من موضع ، اذ ردّ عليه في بعض المواضع قائلاً : « . . وان كان بالكشف فالكشف يكون حجة عليه ـ أي على ابن عربي ـ لا على غيره ، ومع ذلك لمَ لا يجوز أن يكون كشف غيره أعلى وأعظم ، وأصحّ منه وأوضح ، مثل الأنبياء والمشايخ والعلماء الذين سبق ذكرهم؟ فإن أكثرهم ذهبوا الى هذا ، وكشف لهم هذا المعنى وحكموا بخاتمية علي (ع) للولاية المطلقة دون غيره ، وعلى الخصوص كشفنا الذي طابق الكل ووافق الجميع . .»[٨٧] .

٨٦ـ انظر : شرح فصوص الحكم للجندي ، ص٢٣٤ ـ ٢٣٨ و ٤٣٠ ـ ٤٣١ ، والفتوحات المكية ، ج١٢ ، ص١٢٠ ـ ١٢٢ .

٨٧ـ المقدمات من كتاب نص النصوص ، ص١٨٦ ـ ١٨٨ للسيد حيدر الآملي . كما ردّ عليه في موضع آخر قائلاً : «والعجب كل العجب ان أمثال هؤلاء يدعون الكشف والعرفان ويحصل منهم مثل هذا الكلام ، أما القيصري فقد عرفت خبطه ومهملاته . . وأما الشيخ الحاتمي ـ ابن عربي ـ فانه حيث كان يعرف ان عيسى (ع) ينزل في آخر الزمان ويحضر عند المهدي ويكون تابعاً له ولجدّه في النبوة والولاية ، كيف حكم انه خاتم الولاية المطلقة ، مع وجود علي (ع) بها ثبت له استحقاق هذه الصورة نقلاً وعقلاً وكشفاً ، وبقوله أيضاً : وحيث كان عارفاً بحال المهدي (ع) الى هذه الغاية التي ذكرها ، وخصّ به الختمية للولاية المقيدة المحمدية ، كيف كان ينسبها الى نفسه ويجزم بذلك بعقله؟ والعجب انه يثبت هذا المقام لنفسه بحكم النوم ، وقد ثبت هذا لغيره بحكم اليقظة ، بمساعدة النقل والعقل والكشف ، وأين النوم من اليقظة؟ وأين القياس من الدلائل العقلية والشواهد النقلية التي تطابق الكشف الصحيح؟ ومع ذلك فان كان هذا ثبت بالنوم ، فكم رأينا بالنوم هذا وشاهدناه وسمعناه من النبي وأهل بيته (ع) ، وهذا أيضاً قريب الى تعصب القيصري ود لائله التي هي أوهن من بيت العنكبوت ، مع ان الشيخ ابن عربي يدعي الاطلاق والخروج عن قيد المذهب والتعصب مع كل أحد . .»(المقدمات ، ص٢٣٨ ـ ٢٣٩) .

أما مع صدر المتألهين فالتناقض يصل قمته ، اذ أصبح العارف بشخصه يتناقض في كشفه للموضوع الواحد . وكشاهد على ذلك تقريره لمسألة الخلود في العذاب . فهو يعترف ابتداءً ان علماء الكشف يختلفون في ما بينهم إن كان للكافرين خلود في العذاب ، أو يكون لهم نعيم بعد العذاب ، وان كانوا يتفقون على انهم يظلون ماكثين في دار الشقاء الى ما لا نهاية له[٨٨] . أما هو فقد تذبذب في الاعتقادين معاً ، فمن جهة أحال في بعض كتبه مثل هكذا خلود ، اتباعاً للشيخ الأعرابي واستناداً الى ما ادعاه من صريح الكشف وصحيح البرهان . لكنه من جهة أخرى خالف اعتقاده هذا بكشف جديد ، وذلك في رسالته المسماة (حكمة العرشية) ، حيث قال فيها : «وأما أنا والذي لاح لي بما أنا مشتغل به من الرياضيات العلمية والعملية أن دار الجحيم ليست بدار نعيم وانما هي موضع الألم والمحن وفيها العذاب الدائم . . وليس هناك موضع رحمة وراحة واطمينان . .»[٨٩] .

تجدر الاشارة الى انه بالرغم من هذا التعارض الصريح لكلمات صدر المتألهين ، فان تلميذه ملا هادي السبزواري حاول أن ينفيه معتبراً كلام استاذه في العرشية من المحكمات ، وما عداه من المتشابهات ، وهو توجيه لم يحظ بقبول حتى لدى بعض طلاب مدرسة صدر المتألهين من المعاصرين كالسيد جلال الدين الأشتياني[٩٠] .

هكذا نصل الى قناعة بأن الكشف ليس منزهاً عن الاختلاف والتناقض كما يصوره لنا العرفاء . ومع ذلك فنحن نقر بحقيقته كواقع انساني يفرض علينا الاذعان له رغم ان مضامينه ورؤاه ليست مؤكدة دائماً ، وهو لا ينحصر بفرد دون آخر ، وإن كان هناك تفاوت بين الأفراد طبقاً لاختلاف الطبيعة والظروف مع كم ونوع المجاهدة . ولكي نبعده عن التناقض والشطحات لا بد من ابراز الضوابط التي يلزم عنها تمييز الكشف الصائب عن الخاطئ ، وذلك لصيانة العملية الكشفية عن الغلط . فمن المفروض قبل كل شيء أن لا تعطى مضامينه درجة اليقين الا في حالات خاصة ، حيث نستعين بهذا الاحتمال الممكن لضبط العملية العرفانية ، كي لا يفلت زمام المبادرة الكشفية بانحلالها الى شطحات خيالية .

نعم هناك قضايا نؤمن بها ايماناً تاماً ومطلقاً رغم عدم امتلاكنا دليلاً عليها سوى اعتبارها

٨٨ـ انظر : عرشية لصدر المتألهين ، ص ٢٨٠ .

٨٩ـ انظر : عرشية ، ص ٢٨٢ ، والشواهد الربوبية ، ص ٣١٧ و ٧٧٨ .

٩٠ـ انظر : الشواهد الربوبية ، ص ٧٧٧ ـ ٧٧٨ .

حالات من الكشف العرفاني الصادق كالاعتقاد بالسببية العامة وعدم التناقض الوجودي[٩١] ومجمل الواقع الموضوعي[٩٢] . فلولا أن هذه القضايا من الأمور العرفانية لانتابنا حولها شك مؤكد ، باعتبارها من الأمور الاخبارية المركبة التي لا دليل عليها[٩٣] . ولو ان طبيعة الانسان ليست بالشكل الذي هي عليه لكان من الجائز أن تكون تلك القضايا غير واضحة وتحتاج الى نوع من الدليل ، كما هو الحال مع القضايا النظرية التي لم تتضح ضرورتها الا بعد الدليل والفحص[٩٤] .

أما الحال مع القضايا النظرية ـ غير الضرورية ـ فيختلف ، باعتبارها معرضة للصواب والخطأ ، ومع ذلك فان تعريضها للعملية العرفانية يكون مجدياً في كثير من الأحوال ، ولعل التجربة الذاتية للعلماء والمفكرين والأدباء هي أكبر شاهد على ما يحصل من أسرار عظيمة في عالم الكشف ، حيث تخرج الأفكار بذاتها من مسرح اللاشعور الى الشعور بلا تفكير ولا استدلال . وربما كانت نظرية نيوتن في الجاذبية تستند الى هذه التجربة اذا ما صح النقل عنه انه توصل الى اكتشافه بعد أن رأى تفاحة تسقط على الأرض وهو جالس في حديقة منزله يتأمل ، حيث صرح قائلاً : وجدتها . . وجدتها . ذلك ان الفكرة الكشفية ـ الحدسية ـ غالباً ما تكون مزودة بطاقة كبيرة من الحيوية التي تشدّ نفوسنا للأخذ بها ، وكأنها ليست بحاجة للتوكيد من الخارج .

وتكثر هذه الحقيقة في حالات الخلوة والتفكير الدائم مع عدم التشتيت في التوجهات الذهنية . ولعل أنسب فتراتها وقت السحر ، حيث فيه يزداد توارد الأفكار وتأثر الشعور بعالم اللاشعور المجهول ، وهو سرّ عظيم لم يستكشف لحد الآن .

على انه اذا كان الاهتمام والممارسة التأملية يعدّان من العناصر الهامة والفعالة في تحقيق

---

٩١ ـ ليس المنظور بعدم التناقض الوجودي هو ذلك المتعلق بالقضية كحالة منطقية ، وانما يتعلق بالوقائع الخارجية من حيث نفي التناقض عنها .

٩٢ ـ ما يعنيه مجمل الواقع الموضوعي هو ما يقابل افتراض اعتبار الحياة كلها عبارة عن صور ذاتية أو حلم دائم . علماً بأنه قد سبق لنا أن بحثنا عن مصدر الاعتقاد بهذا الواقع ، كما في : الأسس المنطقية للاستقراء ، بحث وتعليق ، ص٢٤٣ ـ ٢٤٩ ، مطبعة نمونه في قم ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م .

٩٣ ـ المقصود بالأمور الاخبارية المركبة تلك الأمور التي تخبر بشيء ما عن الوقائع الخارجية .

٩٤ ـ بحثنا تلك المواضيع في بعض الفصول الخاصة بكتاب «الاستقراء والمنطق الذاتي» ، وهو لا زال مخطوطاً لم يطبع بعد .

التجربة الحدسية ، كما سبق أن أوصى بها الفلاسفة المتأخرون من المسلمين ، فأن ما يُجنى من هذه التجربة يجب أن يُصاغ ضمن القوالب المنطقية التي تليق بالعلم المعنية به كما نبّه على ذلك ابن خلدون ، اذ يوصي بعد تلك الحالة بالرجوع الى قوالب الأدلة وصورها لإفراغ المطلوب الحدسي فيها وايفائه حقّه من «القانون الصناعي» ثم كسوته بصور الألفاظ وابرازه الى عالم الخطابة والمشافهة كي يكون وثيق العرى صحيح البنيان[٩٥] .

٩٥ ـ مقدمة ابن خلدون ، ص٥٣٥ ـ ٥٣٦ .

الفصل الخامس

الصراع والتكامل
بين الجهازين الفلسفي والعرفاني

سبق أن عرفنا أن الأساس الذي تقوم عليه الدائرة الفلسفية هو جعلها العقل مطابقاً لواقع الأمر والوجود عبر السنخية . كما وعرفنا ان الأساس الذي تقوم عليه الدائرة العرفانية هو جعلها الكشف مطابقاً لحقيقة الأمر والوجود ، بنفس المنطلق من داينمو التفكير الآنف الذكر ، لكن مع أخذ اعتبار الخصوصيتين ، فما يريده الفلاسفة من مطابقة الوجود للعقل هو غير ما يريده العرفاء من المطابقة مع الكشف ، الأمر الذي فتح باباً من التعارض والصراع بين المسلكين . فقد عرفنا ان التنظير العرفاني جاء ليثبت نفسه كبديل عن التنظير العقلي ، وأن رؤيته الكشفية قد تجاوزت بالفعل الرؤية العقلية للفلسفة . وكانت الحصيلة وراء التنافس بينهما عبارة عن ثلاثة شقوق ، أحدها لصالح العرفان حيث برزت السيادة لمنطق الكشف من حيث انه طور يعجز العقل عن ادراكه وتخطيه . وكان الثاني لصالح الفلسفة وذلك بجعل العقل أداة تهذيب وتصحيح للرؤية الكشفية ، باضفاء المعقولية الفلسفية عليها . أما الثالث فهو محاولة التوفيق بين الرؤيتين الآنفتي الذكر كأمرين متكاملين أحدهما يتمم الآخر . هكذا كانت الحصيلة كما يلي :

١ . الصراع لصالح العرفان

العرفان وتجاوز القانون العقلي

بنظر العرفاء ان العقل عاجز عن ادراك طور آخر يفوقه . فهو حتى لو أدرك ما يدركه الكشف في بعض الأحوال الا أنه لا يدرك كل ما يحدث لهذا الأخير . فكما يقول الغزالي : «وراء العقل طور آخر تفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل وأموراً أُخر العقل معزول عنها ، كعزل قوة التمييز عن ادراك المعقولات . وكعزل قوة الحس عن

مدركات التمييز»[١] . ويقول أيضاً : وكما «ان العقل طور من أطوار الآدمي يحصل فيه عين يبصر بها أنواعاً من المعقولات ، الحواس معزولة عنها ، فالنبوة أيضاً عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر من نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل»[٢] .

ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد من التمييز بين العقل والكشف . فالعقل لا يعجز عن ادراك ما يدركه الكشف فحسب ، بل الأهم من ذلك هو انه يرتد عما يشهده هذا الطور ويكفر به . فهذا هو جوهر الصراع بين جماعة العرفان وأصحاب النظر ، وهو صراع مؤسس من الناحية المعرفية الابستمولوجية على ما يحمله داينمو التفكير من شكل للسنخية ، ان كانت سنخية عقلية (فلسفية) أو كشفية (عرفانية) . فبهذه السنخية تتأسس الرؤية الوجودية بين أن تكون رؤية معبرة عن نوع من الثنائية التي تحفظ لكل من العلة والمعلول مرتبته ومكانته الخاصة كأمر محتم وضروري ، أو هي رؤية معبرة عن نوع من الوحدة تبرر القول بوحدة الوجود الشخصية وظاهرتي الاتحاد والحلول أو الصعود والنزول . فالمعتقد عند العرفاء أن ادراك مثل هذه الوحدة هو مما يفوق طور العقل أو يتعالى عنه . وكما ينقل صدر المتألهين ما قاله «بعض الموحدين من المتألهين من أن الوجود مع كونه نفس حقيقة الواجب قد انبسط على هياكل الموجودات بحيث لا يخلو عنه شيء من الأشياء ، بل هو حقيقتها ، فقيل فيه انه طور وراء طور العقل . .»[٣] .

ويُنقل أنه سأل أحد المحققين واحداً من العرفاء حول الزعم القائل بصيرورة العارف في بعض المقامات الى أن لا يرى في الوجود شيئاً سوى الحق تعالى ، قائلاً : لمَ لا تكون الوجودات الكثيرة متعددة ولكن لا تشعرون بها نتيجة تجلي الأنوار الإلهية علَى عقولكم فبهرتكم عن رؤية شيء آخر سواه تعالى؟ فأجابه العارف بأن هذا الاحتمال موجّه وصحيح ، الا أنه قد «وضح لدينا بالمشاهدة العيانية أنه لا موجود الا الله»[٤] !

فعند هذا الطور من الكشف يرتد العقل وينهدم . إذ العلاقة بينهما شبيهة بالعلاقة السلبية التي يقيمها (عمانوئيل كانط) بين العقل النظري الذي مهمته ادراك الظاهر ، وبين العقل العملي الموظف لإدراك الباطن . فهو لكي يفسح الطريق لمهمة العقل العملي ، كان

١ ـ المنقذ من الضلال ، ص١٠٦ .
٢ ـ نفس المصدر والصفحة السابقة .
٣ ـ انظر شرح الهداية الأثيرية ، ص٢٨٨ ، لصدر المتألهين ، طبعة حجرية قديمة ، ١٣١٣هـ .
٤ ـ انظر : قرة العيون للنراقي ، ص٢٣٣ .

عليه هدم المعرفة التي يؤسسها العقل النظري ، فعلى حد قوله : «كان لزاماً عليّ هدم المعرفة لافساح المجال للايمان»[٥] . وكذا الحال في العلاقة بين الكشف والعقل ، فلكي يتأسس طور الكشف كباطن يعكس الوحدة الشخصية للوجود كان لا بد من هدم العقل كظاهر معبر عن الثنائية الوجودية . وكما قال بعض الصوفية : «بأنه عندما تتجلى الحقيقة يرتد العقل ، لأن العقل هو الأداة التي تستخدم لمعرفة العبودية وليس للوقوف على الكنه الحقيقي للربوبية»[٦] . ذلك أنه عند الكشف تتبين حقيقة الربوبية وتظهر أنها كل الوجود أو الوجود كله ، فليس في الدار من ديّار غيره ، وبذلك يرتد العقل بالقضاء على اعتبارات الاثنينية للعلة والمعلول ، فما في العين الا وجود واحد قابل للتلون بمختلف الأشكال والصور ، وهو ما يبرر القول بالاتحاد والحلول او الصعود والنزول ضمن الوجود الواحد الحق ، ففيه «نسلك ونسافر ، اذ لا معلوم الا هو ، وهو عين السالك السافر ، فلا عالم إلا هو»[٧] . فمع وجود المراتب المحددة التي يقدرها العرفاء للوجود الواحد ، وهي محفوظة على كل حال ، الا انها قابلة للتجاوز والسفر بسلاسل الصعود والنزول ضمن الوجود الواحد اللامتعين . فقد جاء في كتاب (التحفة المرسلة) أن مراتب وجود الحق سبع كالآتي :

١ ـ مرتبة اللاتعين : وهي المرتبة الأحدية التي ليس فوقها مرتبة أخرى ، والتي يكون فيها الوجود منزّهاً عن اضافة جميع القيود والنعوت اليه حتى عن قيد الاطلاق ، ويعبر عنها بمرتبة الاطلاق والذات البحت والهوية الصرفة وغيب الغيوب والكنز المخفي والغيب المصون ومنقطع الاشارات ومقام لا اسم له ولا رسم له .

٢ ـ مرتبة التعين الأول : وهي مرتبة الوحدة والحقيقة المحمدية ، التي هي عبارة عن علمه تعالى بذاته وصفاته وجميع الموجودات على وجه الاجمال .

٣ ـ مرتبة التعين الثاني : وهي مرتبة الواحدية والحقيقة الانسانية ، التي هي عبارة عن علمه تعالى بذاته وصفاته وجميع الموجودات على التفصيل .

٤ ـ مرتبة عالم الأرواح : وهي عبارة عن الأشياء الكونية المجردة البسيطة التي ظهرت على ذواتها وعلى أمثالها ، كالعقول العالية والأرواح البشرية .

---

٥ ـ عن : في الفكر الغربي المعاصر للدكتور حسن حنفي ، ص٢٦ (قضايا معاصرة/ ٢) ، دار التنوير بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٢م .

٦ ـ انظر : تذكرة الأولياء للعطار ، ج٢ ، ص٢٧٤ .

٧ ـ انظر : شرح فصوص الحكم للجندي ، ص٤٢٧ .

٥ ـ مرتبة عالم المثال : وهي الأشياء الكونية المركبة اللطيفة الغير القابلة للتجزيء والتبعيض والخرق والالتئام .

٦ ـ مرتبة عالم الأجسام : وهي الأشياء الكونية الكثيفة القابلة للتجزيء والتبعيض .

٧ ـ مرتبة الانسان : وهي المرتبة الجامعة لجميع المراتب السابقة ، الجسمانية والنورانية والوحدة والواحدية[٨] .

ولما كانت مرتبة الانسان جامعة لجميع المراتب السابقة عليه ، فأحياناً يعبر العرفاء عن الانسان بأنه عصارة الوجود وخلاصته ، إذ فيه كل شيء . فكما يقول القونوي (المتوفي سنة ٦٦٧هـ) وهو أحد أبرز تلامذة ابن عربي : «الانسان أنزل الموجودات مرتبة في الظهور ، وأعلاهم مرتبة في الكمالات ، ليس لغيره ذلك . وقد بينا انه الجامع للحقائق الحقية ، والحقائق الخلقية جملة وتفصيلاً ، حكمة ووجوداً بالذات والصفات لزوماً وعرضاً ، حقيقة ومجازاً . وكل ما رأيته أو سمعته في الخارج فهو عبارة عن رقيقة من رقائق الانسان ، واسم لحقيقة من حقائق الانسان ، فالانسان هو الحق ، وهو الذات ، وهو الصفات ، وهو العرش ، وهو الكرسي ، وهو اللوح ، وهو القلم ، وهو الجن ، وهو السماوات وكواكبها ، وهو الأرضون وما فيها ، وهو العالم الدنياوي ، وهو العالم الأخراوي ، وهو الوجود وما حواه ، وهو الحق ، وهو الخلق ، وهو القديم ، وهو الحادث . فلله در من عرف نفسه معرفتي اياها»[٩] .

وهذا ما جعل الانسان ـ كرقيقة ـ كائناً مطاطاً قابلاً للتشكل واختراق المراتب بالصعود والاتحاد ، ذلك انه في نهاية الأمر يتحد مع نفسه إن كان عرشاً أو ملكاً أو إلهاً أو حقاً أو خلقاً . . الخ . فمثل هذه الرؤية الكشفية تهدم النظر العقلي في اعتبار الاثنينية لعلاقة العلة والمعلول . إذ الخاصية الجوهرية لداينمو التفكير العرفاني هو انه يعمل على تفريغ كامل شحنة السنخية في الوجود ، كي لا يكون في العين الا وحدة عضوية شخصية ، وذلك بتحويل علاقات الشبه الى علاقات اتحاد تام ينتفي عندها التعدد والاثنينية التي يحتفظ بها العقل الفلسفي .

على أنه سواء كان الأمر للمضادة بين العقل والكشف ، أو لكون العقل عاجزاً عن ادراك

٨ ـ كشاف اصطلاحات الفنون للتهناوي ، ص١٤٦٣ .

٩ ـ مراتب الوجود للقونوي المنشور بعضه ضمن كتاب الانسان الكامل لعبد الرحمن بدوي ، ص١١٥ ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٠م ، انظر كذلك : مرآة العارفين ، ص١٩ وما بعدها .

ما هو في طور أعلى من طوره ، فسواء لهذا السبب أو لذاك ، فان العرفاء كثيراً ما هاجموا المنطق الأرسطي ولم يتقبلوا التفكير العقلي عموماً ، وذلك منذ ظهور العرفان وازدهاره في الحضارة اليونانية ، وحتى في الحضارة الاسلامية ، كما هو الحال عند جابر بن حيان الكوفي وذي النون المصري ، الذين طعنا بقدرة العقل للوصول الى الحقائق الماورائية . وقد ظلت هذه النظرة هي السائدة تقريباً لدى أهل التصوف . فالصوفية كما ذكر الغزالي لم تحرّض على تحصيل العلوم ودراستها للبحث عن حقائق الأمور ، بل رجحوا على ذلك العمل بالمجاهدة في محو الصفات المذمومة والاقبال بكل الهمة الى الله تعالى . وان كان ذلك برأيه لم يكن بسبب الطعن في ذات العقل ، بل بسبب زوال الحجاب ، حيث في الكشف ان العناية الإلهية هي التي تباشر ازالة الحجاب ، بينما الحال في العقل هو ان صاحبه هو الذي يقوم بهذه المهامة الشاقة[١٠] .

كذلك كان الأمر بعد الغزالي ، فابن عربي ينكر ان تكون هناك قيمة حقيقية للتفكير العقلي . وهو يرى أن ما ذكره الغزالي من أهمية للعقل في تحديد مدارات الكشف بأنه «زلة قدم» ما كان ينبغي له ان يقع فيها . وان كان اعتبر ذلك تستراً له ، حيث انه نبّه في مواضع أخرى على خلاف ما أثبته ، لكنه يظل بنظر صاحبنا ممن «أساء الأدب» . فهو يدرك تماماً ان العقل ليس موضعاً للعلم واليقين ، لذا لم يمنحه أي قيمة سوى تلك القيود التي قيدها له الشرع احتراماً له[١١] . لكنه في جميع الأحوال أصرّ على ان العلم الصحيح ليس نابعاً عن الفكر ولا عن العقلاء من حيث أفكارهم ، فاختلاف مقالاتهم دال على عدم انتاجهم للعلم أو اليقين . ذلك أن كل معرفة قد حصلت عن نظر في دليل عقلي فهي عنده ليست بعلم ما دام باب الشبهات مفتوحاً على صاحبه وإن وافقت العلم ، وبالتالي فان العلم الحقيقي هو ذلك الذي يكون فيه باب الشبهة مسدوداً على صاحبه[١٢] . إذ أن أدلة العقل عنده قائمة على الأمور الحسية والبديهية ، وكلاهما مما يمكن القدح فيه . لذا نقد المتكلمين والفلاسفة

١٠ ـ انظر : ميزان العمل للغزالي ، ص٢٢١ ـ ٢٢٢ ، والاحياء ، ج٣ ، ص١٥ .

١١ ـ اذ قال : «واعلم ان الاتباع ـ للشرع ـ انما هو في ما حدّه لك في قوله ورسمه ، فتمشي حيث مشى بك ، وتقف حيث وقف بك ، وتنظر في ما قال لك : انظر ، وتسلم في ما قال لك : اسلم ، وتعقل في ما قال لك : اعقل ، وتؤمن في ما قال لك : آمن . فان الآيات الإلهية الواردة في الذكر الحكيم وردت متنوعة . . . فمنها آيات لقوم يتفكرون ، وآيات لقوم يعقلون ، وآيات لقوم يسمعون ، وآيات للمؤمنين ، وآيات للعالمين ، وآيات للمتقين ، وايات لأولي النهي ، وآيات لأولي الألباب ، وآيات لأولي الأبصار . ففصل كما فصل ، ولا تتعد الى غير ما ذكر ، بل نزّل كل آية وغيرها بموضعها ، وانظر فيمن خاطب بها ، وكن أنت المخاطب بها» (دراسات في الفلسفة الاسلامية ، ص٩٢ـ٩٣) .

١٢ ـ انظر : الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي ، ص١٧٧ .

وعلى رأسهم أرسطو ، واعتبر علة خلافاتهم وضلالتهم راجعة الى تركهم الشرع والاكتفاء بتقليد عقولهم . وعلى رأيه أنه لو سألنا هؤلاء عن حقيقة الروح وصلتها بالبدن وأصلها ومصيرها لما كان باستطاعتهم ابداء جواب أبداً ، ولا كان بمقدور العقل أن يدل على أن للأرواح وجوداً وبقاءاً بعد الموت مطلقاً ، وكل ما يظن انه يمثل دليلاً في المسألة فهو مدخول لا يقوم على ساق . لكنه لا يضع العقل بمرتبة الجهل ، بل يمنحه منزلة وسطى بين العلم والجهل ، وهي المعبر عنها برتبة الظن[١٣] .

أما العلم الحقيقي فلا يتحقق عنده الا في المكاشفات والأذواق ، اذ هي بمنزلة الأدلة لأصحاب النظر في العلوم ، وبالتالي فليس العلم إلا ذلك النور الإلهي الذي يقذفه الله في قلب العالم[١٤] . لذلك فقد أورد الكثير من النصوص التي تحط من قيمة العقل في قبال كل من الكشف والشرع ، كقوله : «لا علم الا ما كان عن كشف وشهود ، لا عن نظر وفكر وظن وتخمين» ، «ان طريق القوم لا تنال بالنظر الفكري ولا بضرورات العقول ، وانما هو نور في القلب يحدث فيه بواسطة اتباع الكتاب والسنة فيدرك الأمور يقيناً لا ظناً وتخميناً»[١٥] ، «كل علم انتجه الفكر فلا يعول عليه ، لأن النكير يسارع اليه ، وعلوم النظر أوهام عند علوم الالهام»[١٦] ، «كل ما ثبت في النظر الفكري من انبساط الحقائق فهو عند العلماء بالله بالكشف والمشاهدة من الأغاليط»[١٧] .

ونعتقد ان السبب الرئيس وراء مقت ابن عربي للتفكير العقلي هو لأنه مقيّد بقيود الثنائية الوجودية القائمة على أساس العلة والمعلول ، بينما طبيعة الوجود الحق عنده ـ كما تنطق به المشاهدة الكشفية ـ لا يقبل هذا التقييد ، بل يظهر ويتجلى في كل صورة باعتبار الوحدة العضوية ، فهو عين العالم كقوة مادية ، وعين النفس كقوة مدبرة ، وعين العقل كقوة ناطقة ، وهو عين كل شيء . لذلك فهو يقول : «من أراد الدخول على الله فليترك عقله ويقدم بين يدي شرعه ، فان الله لا يقبل التقييد ، والعقل تقييد ، بل له التجلي في كل صورة ، كما له ان يركبك في أي صورة شاء»[١٨] .

---

١٣ ـ انظر : الفتوحات المكية ، ج٤ ، ص٤٣٠ ، وكذلك : دراسات في الفلسفة الاسلامية ، ص٢٧٩ و٢٨٦ .

١٤ ـ الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي ، ص١٧٧ .

١٥ ـ انظر : التصوف الاسلامي ، ص١٦ .

١٦ ـ المصدر السابق ، ص١٤١ .

١٧ ـ عن : لطائف الأسرار ، ص٤٣ لمحي الدين ابن عربي ، حققه وقدم له احمد زكي عطيه وطه عبد الباقي سرور ، دار الفكر العربي ، الطبعة الأولى ، ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦١م .

١٨ ـ انظر : الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص٥١٥ ، وكذلك : الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي ، ص٧١ .

ونجد نفس هذا المنطق الامتعاضي ازاء العقل لدى تلميذ ابن عربي ، القونوي[١٩] ، وكذا فان جلال الدين الرومي هو الآخر قد عبّر عن هذا الاتجاه من الامتعاض والنفور من التفكير العقلي ، ووظف سورة التكاثر في صوغ حكمته التي تقول : «فلتدرك بقلبك علم النبي ، بلا كتاب ولا استاذ ولا معلم» . كما وظل العرفاء عموماً ينظرون الى أصحاب العقل بأنهم يشوشون عليهم أوقاتهم ، بل وظلوا متمسكين بأن العلم والعقل لا يصل الى فهم ما يحصل لهم من مكاشفات . لذلك ردّ عليهم الفيلسوف الاشراقي صدر المتألهين معتبراً حجتهم من الأغاليط وهي تفسد عقائد المسلمين[٢٠] .

٢ . الصراع لصالح الجهاز الفلسفي
تعقيل الكشف كأداة

ليس جميع العرفاء من يمقت التفكير العقلي ، أو يرى العقل في تضاد مع الكشف ، فهم وإن كانوا يتفقون على أنه أقل منزلة من هذا الأخير بمن فيهم أهل الاشراق الذين خلطوا بين الفلسفة والعرفان ، الا أن منهم من يمتدحه ، كما هو الحال مع القشيري الذي جعل منه خطوة أولى تتبعها خطوة البيان ثم العرفان ، وكلها عنده خطوات عبارة عن أنوار . ومنهم أيضاً من

---

١٩ ـ اذ يقرر «إن اقامة الأدلة النظرية على المطالب ، واثباتها بالحجج العقلية ، على وجه سالم من الشكوك الفكرية والاعتراضات الجدلية متعذر ، فإن الاحكام النظرية على المطالب تختلف بحسب تفاوت مدارك أربابها ، والمدارك تابعة لتوجهات المدركين ، والتوجهات تابعة للمقاصد التابعة لاختلاف العقائد والعوائد والأمزجة والمناسبات ، وسائرها تابع في نفس الأمر لاختلاف آثار التجليات الأسمائية المتعينة والمتعددة في مراتب القوابل ، وبحسب استعدادها ، وهي المثيرة للمقاصد ، والمحكمة للعوائد والعقائد التي تتلبس بها وتتعشق نفوس أهل الفكر والاعتقادات عليها . . . ثم نقول : وليس الأخذ بما اطمأن به بعض الناظرين واستصوبه وصححه في زعمه بأولى من الأخذ بقول مخالفه . وترجيح رأيه والجمع بين القولين أو الأقوال المتناقضة غير ممكن ، لكون أحد القولين مثلاً يقتضي إثبات ما يقتضي الآخر نفيه ، فاستحال التوفيق بينهما والقول بهما معاً ، وترجيح أحدهما على الآخر إن كان ببرهان ثابت عند المرجح ، فالحال فيه كالحال في نقيضه ، والكلام كالكلام ، والحال كالحال في ما مر . وإن لم يكن ببرهان كان ترجيحاً من غير مرجح يعتبر ترجيحه ، فتعذر إذاً وجدان اليقين ، وحصول الجزم التام بنتائج الأفكار والأدلة النظرية . .» .

وهو يقول أيضاً : «فقد بان أن العلم اليقيني الذي لا ريب فيه يعسر اقتناصه بالقانون الفكري والبرهان النظري . هذا مع أن الأمور المثبتة بالبراهين على تقدير صحتها في نفس الأمر ، وسلامتها من زعم المتمسك بها بالنسبة الى الأمور المحتملة والمتوقف فيها ، لعدم انتظار البرهان على صحتها وفسادها يسيرة جداً . واذا كان الأمر كذلك فالظفر بمعرفة الأشياء من طريق البرهان وحده إما متعذر مطلقاً أو في أكثر الأمور» (اعجاز البيان في تأويل أم القرآن للقونوي ، ص١١٦ـ١١٧ و ١٢١ ، دراسة وتحقيق عبد القادر احمد عطا ، الذي أوسمه بالتفسير الصوفي للقرآن ، وشبيه به ما جاء في مصباح الانس لابن فناري ، ص٩ ـ ١٠ ، انتشارات فجر في طهران) .

٢٠ ـ كسر أصنام الجاهلية ، ص ٢٨ .

يراه عاجزاً فعلاً ، الا ان الله قد كحله بنور الوحدانية ، كما هو الحال مع العارف النوري الذي قيل انه سُئل : ما الدليل على الله؟ فأجاب : الله . قال فما بال العقل؟ فردّ : العقل عاجز ، والعاجز لا يدل الا على عاجز مثله ، حيث «لما خلق الله العقل ، قال له : من أنا؟ فسكت ، فكحله بنور الوحدانية ، فقال : أنت الله . . فلم يكن للعقل أن يعرف الله الا بالله»[٢١] .

يضاف الى ذلك فان هناك جماعة من عرفاء الاشراق يجعلون من العقل مقدمة ضرورية لصحة الكشف . فهو موضوع هذه المرة كمصحح ومهذب للرؤية الصوفية ، كما هو الحال مع الغزالي والسهروردي وصدر المتألهين وأبي حامد التركة وغيرهم .

فالغزالي وإن كان قد ظهر لديه نوع من التردد في موقفه من علاقة العقل بالكشف ، فتارة يرى العقل ليس له مجال في مسائل الغيب مما وراء الطبيعة أكثر من اثبات ذات المرسل والنظر في دليل المعجزة ، أما بعد ذلك فهو «معزول عنه بالكلية»[٢٢] . وتارة أخرى يخفف من هذا المعنى فيؤكد على «أن العقل لا يصطدم مع الكشف في شيء ، غاية ما هنالك أن العقل لضعفه وقصوره يعجز أحياناً عن أن يبدي الرأي في مسألة ما ، فيسعفه الوحي أو الالهام بتبيانها ، فتارة يدرك العقل وجه الحكمة فيها ، وهنا يستطيع أن يشدّ من أزر الوحي والالهام ، بما يمكنه من فنون الأدلة الفكرية وضروب المحاولات العقلية . وتارة لا يدرك وجه الحكمة فيقف صامتاً لا يملك المساعدة ، وليس معنى هذا ، القول باستحالة المسألة عنده ، ففرق كبير بين ما يعجز العقل عن ادراكه ، وبين ما يدرك وجه استحالته»[٢٣] . كما وتارة ثالثة لا يرى بينهما من فرق ، لا بالعلم ولا في محله ولا في سببه ، بل فقط في زوال الحجاب ، فالعناية الإلهية هي التي تباشر ازالة الحجاب عن قلب الكاشف الملهم ، بخلاف ما يحصل لصاحب العقل الذي عليه أن يزيل الحجاب بنفسه ليصل الى الحقيقة من خلال علمه المكتسب ، فبهذا التمييز فسّر الغزالي ميل أهل التصوف الى العلوم الكشفية الالهامية دون العقلية التعليمية[٢٤] . . لكن مع ذلك فجوهر ما يريده هذا العارف من العقل هو أن يكون مقدماً على الكشف ومصححاً لرؤاه في ما لو كان واقعاً تحت أسر السنخية اللاسببية ، كما هو الحال عند أغلب العرفاء . ففي مبدئه القائل : «من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم

٢١ ـ اللمع للسراج الطوسي ، ص٤٠ .

٢٢ ـ انظر : الحقيقة في نظر الغزالي ، ص٦٦ .

٢٣ ـ المصدر السابق ، ص٦٧ .

٢٤ ـ انظر : ميزان العمل ، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢ ، كذلك الحقيقة في نظر الغزالي ، ص١٢٥ .

يبصر . .»[٢٥] فيه تلويح الى أن طريق العرفان لا يكون الا بعد المرور بقنطرة العقل ، وهو المعنى الذي يؤكده قوله : « . . ان النفس اذا تعلمت وارتاضت بالعلم ، ثم تفكرت في معلوماتها بشروط التفكر ينفتح عليها باب الغيب . . فالمتفكر اذا سلك سبيل الصواب يصير من ذوي الألباب عالماً كاملاً عاقلاً ملهماً مؤيداً . .»[٢٦] . فالذي حدا بالغزالي الى أن يتشبث بالعقل كمقدمة علمية للكشف ، إنما هو خوفه من خرق السببية . فبالرغم من أنه في كتبه الكلامية لا يعتقد بالضرورة السببية التي يقول بها الفلاسفة ، الا أن عقيدته الوجودية كانت مشحونة ومثقلة بحملها ، فهو يقر الترتيب السببي الفلسفي[٢٧] ، ويرى مراتب الوجود لا تتفاوت إلا بالشدة والضعف من الكمال حسب السنخية ، فهي تتباين كتباين مراتب النور الواحد ، من الشمس فضوء القمر ثم النور المنعكس منه على المرآة فالى الأرض . الأمر الذي جعله يرفض القول بوحدة الوجود الشخصية ، ولا يتقبل مقالات الاتحاد والحلول التي يشطح بها العرفاء ، فهي عنده عبارة عن خيالات يحيلها العقل تماماً كما سنرى . فلولا اعتقاده بالضرورة السببية كما لدى الفلاسفة ما كان باستطاعته أن يحيلها عقلاً . لذلك كان ابن رشد ينسب ميوله التي بثّها في كتبه الى مذهب الفلاسفة ، خصوصاً كتاب (مشكاة الأنوار) الذي فيه كشف عن تباين مراتب الوجود شبيهاً بما يحصل مع النور في كماله وضعفه[٢٨] .

كذلك ان زعيم الاشراق السهروردي يرى ان التجربة الصوفية يلحقها خطر المتاهة الشديد إن لم تقترن بالتكوين الفلسفي المسبق[٢٩] .

أما موقف صدر المتألهين من العقل في علاقته بالكشف فهو متردد فعلاً . فمن جهة أنه يبدي ذمه وتحديده للتفكير العقلي ، ويعلن ان النتائج الصحيحة لهذا التفكير هي مجملة وضئيلة للغاية . فمثلاً به يعرف أن لسلسلة الممكنات مبدءاً يرجح وجودها على عدمها ، فيكون واجباً لذاته . اضافة الى ان ما يثبته من صفات للواجب يرجع أكثر مفهوماتها الى

٢٥ ـ ميزان العمل ، ص٤٠٨ .

٢٦ ـ انظر : الرسالة اللدنية ضمن رسائل القصور العوالي ، ج١ ، ص١١٨ وما بعدها .

٢٧ ـ انظر : المقصد الأسنى ، ص١١٥ ـ ١١٦ .

٢٨ ـ يقول ابن رشد في حق الغزالي : «والظاهر من الكتب المنسوبة اليه انه راجع في العلوم الإلهية الى مذهب الفلاسفة ومن أبينها في ذلك وأصحها ثبوتاً له كتابه المسمى بمشكاة الأنوار» . تهافت التهافت ، ص١١٧ .

٢٩ ـ انظر : تاريخ الفلسفة الاسلامية لهنري كوربان ، ج١ ، ص٣٢٢ ، ترجمة نصير مروّة وحسن قبيسي ، راجعه وقدم له الامام موسى الصدر والأمير عارف تامر ، منشورات عويدات ببيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٦م .

سلوب محضة أو اضافات أو غير ذلك من المعلومات التي حقيقتها ادراكات اجمالية للمفاهيم الكلية . من هنا فقد عوّل على طريق آخر للمعرفة حدده بأمرين : إما إخبار الشارع ، أو بواسطة الشهود العياني الذي يتحلى به الأنبياء والأولياء وأمثالهم من العرفاء الكاملين[٣٠] .

وقد اقتضاه ذلك أن يصور لنا مدى فداحة الفارق بين التفكير النظري والكشف[٣١] . وحدا به ذلك الى الإصرار على التأكيد بضرورة تخلية النفس من غشاوة العلوم التقليدية ، كي تكون قابلة للكشف الإلهي العظيم[٣٢] .

لكنه من جهة ثانية يرى ان الكشف لا يستغني عن معرفة مقدمات القضايا ، بل عنده أنه يندر أن تكون هناك نفس قدسية دون أن يمسّها التعليم البشري[٣٣] ، فهو لا يسلم بصحة الكشف ما لم يمر بمرحلة التعليم الكسبي اعتماداً على العقل وآلاته من الحواس . وذلك أنه يذم طائفة من الصوفية لأنها لم تلتزم بهذا النوع من التعلم ، اذ يقيم فصلاً عنوانه (في أن من شرع في المجاهدة والرياضة ، قبل اكمال المعرفة وإحكامها بالعبادات الشرعية فهو ضال مضل . .)[٣٤] .

أما موقف أبي حامد الاصفهاني التركة من العقل في علاقته بالكشف ، فهو انه يعترف بوجود تناقض واضح بين العرفاء في مكاشفاتهم ، لكنه سعى لعلاجه عن طريق الفكر

---

٣٠ ـ لاحظ : مفاتيح الغيب ، ص٤٧٣ ـ ٤٨٥ و٧٥ ـ ٧٦ ، وايقاظ النائمين ، ص٤٠ و٧٢ .

٣١ ـ إذ ذكر يقول : إن الكاملين « . . علموا الحقائق علماً لا يطرأ عليه ريب . . . وأرباب النظر عباد أفكار الصادرة منهم : (أنكم وما تعبدون من دون الله حطب جهنم) أي جهنم البعد والحرمان عن درك الحقائق وأنواره ، إذ لا يقبلون إلا ما أعطت عقولهم»(ايقاظ النائمين ، ص٤١) .

٣٢ ـ فقد قال بهذا الصدد : «واعلم ان النفس ما لم تكن صافية من غشاوة العلوم التقليدية المكتسبة من الأقوال وعن الأفكار النظرية الحاصلة باستعمال النطق بآلتي الوهم والخيال للعقل الفكري ، لم يكن صاحب بصيرة في الإلهيات ، بل في جميع العلوم ، ولم يكن قابلاً للفتح الإلهي ، وبعيد من أن يحصل له شيء من العلم اللدني الحاصل لنفوس الأمميين ، وهم الذين كتب نفوسهم والواح قلوبهم خالية عن نقوش هذه الأقاويل المتعارفة بين أهل الكتاب . . والمقلد وصاحب الأدلة الفكرية لا يكونان على بصيرة أبداً» . لاحظ : مفاتيح الغيب ، ص٤٦ ـ ٤٧ .

٣٣ ـ انظر : كسر أصنام الجاهلية ، ص١٥ .

٣٤ ـ يقول صدر المتألهين في هذا الفصل : «ان الذين نصبوا أنفسهم في هذا الزمان في مقام الارشاد والخلافة جلّهم بل كلّهم حمقى جاهلون بأساليب المعرفة والرشاد واستكمال النفس واستقامتها في السداد ، وأكثرهم ذهبوا الى منع الصور الادراكية ، وسد أبواب المعارف والعلوم التي هي الأمثلة للأعيان الخارجية ، زعماً منهم ان هذا العمل من الطالب هو الذي يعدّه للتوجه نحو المبدأ الفياض . ولم يعلموا أيضاً ان عزل المدارك والقوى العقلية والوهمية والخيالية عن أفاعيلها واثارها بالكلية محال . ولم يتفطنوا بأن عزلها عن تحصيل ما لها من الكمالات يوجب ركونها الى صور مشوشة يخترعها الخيال ، وذلك هو الظلم . . . وهم مع هذا يسمون ذلك معاينة ومكاشفة»(كسر أصنام الجاهلية ، ص٢٣ ـ ٢٤) .

النظري ، اذ جعل منه سلاحاً صادقاً وصالحاً لتمييز الكشف الصحيح عن الفاسد . فهو لا يسلم ان العقل لا يدرك كل ما يدركه الكشف الذي يفوقه رتبة ، انما يستثني من ذلك أشياء خفية لا يصل اليها العقل ، أما ما عداها فهي بمتناول العقل الذي حدّه بأنه «كل ما يدرك معنى كلياً أو حقيقة كلية يصدق عليه حد العقل واسمه» . لذلك كان يوصي أصحاب الذوق بتحصيل العلوم الحقيقية من الفكر النظري بعد عملية التهذيب والرياضة الروحية ، فهي عنده تكفي لمعرفة الكثير من مختلف الحقائق . كما وأوصى أنه في حالة التحيّر في بعض المسائل كان لا بد من ممارسة الطريق الأخرى المعتمدة على الذوق والمشاهدة الكشفية ، رغم أنها عنده لا تصلح إلا بعد سبق عملية الاستفادة من ملكة تلك العلوم الحاصلة عن طريق العقل أو الفكر النظري[٣٥] .

على ان التأكيد الذي نراه لدى الاشراقيين من الوجوديين بضرورة ادخال العقل كمصحح للكشف ومقدم عليه ، انما يبرره تجنب الوقوع في نظام اللاسببية ، سواء بمقولة وحدة الوجود الشخصية أو بمقولة الاتحاد والحلول أو غيرها من المقولات المشتق بعضها من البعض الآخر . وهذا ما سنتعرف عليه في هذه الفقرة من فقرات بحثنا . .

تعقيل الكشف كرؤية

لقد نالت ظاهرة ما اطلق عليه بالشطح الصوفي اهتماماً بالغاً لدى أصحاب العقل من الوجوديين . فهي ظاهرة مُعدّة من صميم السلوك العرفاني ، إذ ما من عارف إلا وله شطحاته الخاصة التي فيها يجد نفسه مندكاً في الوجود الحق الواحد . وهو أمر طالما أثار حفيظة اولئك الذين التزموا بالسلوك العقلي حتى من الاشراقيين ، إذ رفضوا هذا المعطى من الادراك وحسبوه حسباناً يمتّ الى الوهم والتخيل ، أو انهم وجهوا شطحات زملائهم وجهة أخرى مؤوّلة . أما عند العرفاء أنفسهم فانهم لم يشكوا أبداً في صدق الادراك الذي يتحدث عنه

---

٣٥ ـ وقد علّق شارح (تمهيد القواعد) الشيخ صائن الدين التركة على نص شيخه الأصفهاني بقوله : «هذا اشارة الى دفع الشبهة القائلة بأن المعارف الكشفية التي يسمونها بالكمال من الأمور الممتنعة التي لا يمكن ان يدركها العقل كما سبق بيانه ، وتقريره إنّا لا نسلم أن العقل لا يدرك تلك المكاشفات والمدركات التي في الطور الأعلى الذي هو فوق العقل أصلاً . نعم ان من الأشياء الخفية ما لا يصل اليه العقل بذاته ، بل انما يصل اليه ويدركه باستعمال قوة أخرى هي أشرف منه ، واستبانة نور أضواء هو أتم منه ، مقتبس من مشكاة الزجاجة الانسانية التي فيها المصباح ، لكن بعد الوصول يدركه العقل مثل سائر مدركاته ، كما في المدركات الجزئية ، فانه في استحصالها يحتاج الى قوة أخرى ، لكنها اعزل وأخس منه ، وبعد الوصول يدركها مثل سائر مدركاته على العراء»(انظر : تمهيد القواعد لأبي حامد الاصفهاني التركة ، ص٢٤٨ ـ ٢٤٩ و ٢٧٠ ، مقدمة وتصحيح سيد جلال الدين أشتياني ، الطبعة الثانية ، طهران) .

إخوانهم ، وان كان الكثير منهم يرى أن عيبه هو اظهاره على طرف اللسان . فالجرجاني في تعريفاته يعتبر أن «الشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى ، تصدر من أهل المعرفة باضطرار واضطراب ، وهو زلات المحققين ، فانه دعوى حق يفصح بها العارف لكن من غير إذن إلهي»[٣٦] . كذلك هو رأي ابن عربي اذ اعتبره كلمة صادقة صادرة من رعونة نفس ، يبعد صاحبها عن الله في تلك الحال[٣٧] ، الأمر الذي جعل طريقته تتصف بالغموض ، فهي ميّالة الى التلويح والرمز طبقاً للمقولة الرائجة (افشاء سر الربوبية كفر)[٣٨] .

لكن في المقابل هناك من ينظر الى الشطح نظرة ايجابية خالصة تماماً ، كما هو الحال مع العارف السرّاج الطوسي الذي يراه بأنه مظهر كمالي لا بد أن يظهر على العارف دون إرادته ، بل هو «أقل ما يوجد لأهل الكمال» ، حيث عرّفه بأن «معناه عبارة مستغربة في وصف وجْد فاضَ بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته . . ألا ترى أن الماء الكثير اذا جرى في نهر ضيق فيفيضُ من حافّتيه يقال شطح الماء في النهر ، فكذلك المريد الواجد اذا قوي وجْده ولم يُطق حمل ما يردُ على قلبه من سطوة أنوار حقايقه شطح ذلك على لسانه فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على فهم سامعيها إلا من كان من أهلها ويكون متبحراً في علمها . .»[٣٩] .

على ذلك سواء كان الشطح حالة كمالية تظهر على لسان العارف ، أو هو عيب ليس للعارف من حق أن يتفوّه بما يدركه من حقيقة ، وسواء قال ذلك في السكر أو في الصحو ـ مما لا يعدّ اصطلاحاً ضمن الشطح ـ فهو في جميع الأحوال يعد لدى العرفاء معبراً عن صدق الادراك الصوفي وصحته .

وهناك شواهد كثيرة جداً تنقل عن شطحات الصوفية ، منها تلك المنسوبة الى أبي يزيد البسطامي (المتوفي سنة ٢٧١هـ) ، كما في أقواله التالية :

---

٣٦ ـ التعريفات للجرجاني/ مادة شطح .

٣٧ ـ انظر : الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي ، ص٨ .

٣٨ ـ انظر : مفاتيح الغيب ، ص٥٤٧ ، والاحياء ، ج٤ ، ص١٧٤ . وبهذا الصدد يقول ابن عربي : «فأنا الآن أبدي ، وأعرض تارة ، وإياك أعني فاسمعي يا جارة . وكيف أبوح بسر ، وأبدي مكنون أمر ، وأنا الموصى به غيري في غير موضع من نظمي ونثري؟ نبّه على السر ولا تفشه . فاصبر له واكتمه حتى يصل الوقت . فمن كان ذا قلب وفطنة شغله طلب الحكمة عن البطنة ، فقف على ما رمزناه وفك المعمى الذي ألغزناه . ولولا الأمر الإلهي لشافهنا به الوارد والصادر ، وجعلناه قوت المقيم وزاد المسافر ، ولكن جف القلم بما سبق في القدم . .» . والقائل أيضاً : «فإن مذهبي ، في كل ما أورده ، أنني لا أقصد لفظة بعينها دون غيرها ، مما يدل على معناها إلا لمعنى . ولا أزيد حرفاً الا لمعنى ، فما في كلامي بالنظر الى قصدي حشو ، وإن تخيله الناظر ، فالخلط عنده في قصدي ، لا عندي»(عن : دراسات في الفلسفة الاسلامية ، ص٢٥٧ و ٢٦١) .

٣٩ ـ انظر : اللمع للسراج الطوسي ، ص٣٧٥ ـ ٣٧٦ و ٣٨٠ .

ـ رفعني الله مرة فأقامني بين يديه وقال لي : يا أبا يزيد إن خلقي يحبّون أن يَرَوْك ، فقلت : زيّني بوحدانيتك وألبسني أنانيتك وارفعني الى أحديتك حتى اذا رآني خلقُك قالوا رأيناك ، فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك[٤٠] .

ـ نظرت الى ربي بعين اليقين . . فأراني عجائب من سرّه ، وأراني هويته فنظرت بهويته الى أنائيتي فزالت : نوري بنوره ، وعزّتي بعزته ، وقدرتي بقدرته ، ورأيت أنائيتي بهويته وأعظامي بعظمته ورفعني برفعته . فنظرت اليه بعين الحق فقلت له : من هذا؟ فقال : هذا لا أنا ولا غيري لا اله الا أنا . فغيرني عن أنائيتي الى هويته ، وأزالني عن هويتي بهويته وأراني هويته فرداً فنظرت اليه بهويته . فلما نظرتُ الى الحق بالحق رأيت الحق بالحق ، فبقيت في الحق بالحق زماناً لا نفس لي ولا لسان ولا إذن لي . . . فنظر اليّ بعين الجود فقوّاني بقوته وزينني وتوّجني بتاج كرامته على رأسي ، وأفردني بفردانيته ووحدني بوحدانيته ووصفني بصفاته التي لا يشاركه فيها أحد . ثم قال لي : توحد بوحدانيتي ، وتفرّد بفردانيتي ، وارفع رأسك بتاج كرامتي ، وتعزز بعزتي ، وتجبّر بجبروتي ، واخرج بصفاتي الى خلقي أر هويتي في هويتك . ومن رآك رآني ، ومن قصدك قصدني ، يا نوري في أرضي وزينتي في سمائي . فقلتُ : أنت عيني في عيني ، وعلمي في جهلي ، كن أنت نورك تُرَبك ، لا اله الا أنت[٤١] . . .

ـ انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحيّة من جلدها ، ثم نظرت الى ذاتي فاذا أنا هو[٤٢] .

ـ كنتَ لي مرآة فصرت أنا المرآة[٤٣] .

ـ وجاء عن البعض انه دقّ رجل على أبي يزيد باب داره فقال له : من تطلبه؟ فقال : أطلب أبا يزيد . فقال مُرَّ ويحك فليس في الدار غير الله[٤٤] .

ـ طاعتك لي يا رب أعظم من طاعتي لك[٤٥] .

ـ بطشي أشد من بطشه بي[٤٦] .

---

٤٠ ـ انظر : اللمع للسراج ، ص٣٨٢ .

٤١ ـ انظر : شطحات الصوفية لبدوي ، ج١ ، ص١٧٥ ـ ١٧٧ ، وكالة المطبوعات في الكويت ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧٨م .

٤٢ ـ المصدر السابق ، ص١٠٠ .

٤٣ ـ المصدر السابق ، ص٣٠ .

٤٤ ـ المصدر السابق ، ص٨٤ .

٤٥ ـ المصدر السابق ، ص٣٠ .

٤٦ ـ المصدر السابق ، ص٣٠ .

ـ لأن تراني مرة خير لك من أن ترى ربك ألف مرة[٤٧] .

ـ تا الله ان لوائي أعظم من لواء محمد ، لوائي هو من نور تحته الجن والانس كلهم من النبيين[٤٨] .

ـ وقيل أن أبا يزيد سمع رجلاً يقول : عجبت ممن عرف الله كيف يعصاه ، فقال : عجبت ممن عرف الله كيف يعبده[٤٩] .

تلك هي جملة من الشواهد التي تنقل عن شطحات أبي يزيد البسطامي . وهناك عرفاء غيره اشتهرت عنهم شطحات أخرى لا تقل عن تلك التي أوردناها . وعلى رأسهم الحسين بن منصور الحلاج (المتوفي سنة ٣٠٩هـ) الذي من شطحاته قوله : «دع الخليقة لتكون أنت هو الله ، أو هو أنت من حيث الحقيقة»[٥٠] . وقوله : «أنا الحق» . وان كان قد حاول أن يوجّه مقولته هذه توجيهاً مخففاً معتمداً في ذلك على القرآن الكريم ، اذ يقول : «ومن العجب لم يسمعوا كلام الله تعالى من الشجرة بأني أنا الله لا اله الا هو ، ويقولون قال الله تعالى كذا ولا ينسبونه الى الشجرة ، وانهم يسمعون من شجرة وجود ابن منصور الحلاج : أنا الحق ، ويقولون قال ابن منصور كذا ، ولا يقولون إن الله قال كذا على لسان الحلاج» . وسبب طريقته الخاصة هذه في التوحيد هو لأن «العبد اذا وحد ربّه فقد أثبت نفسه ، ومن أثبت نفسه فقد أتى بالشرك الخفي ، وانما الله تعالى هو الذي وحد نفسه على لسان من شاء من خلقه» . لذلك فهو يرى نفسه ليس «الحق» بل انه «حق» أو «سر الحق» :

أنا سـر الحق مـا الحق أنا
بل أنا حق فـرّقْ بيننا[٥١]

وللحلاج رسالة كتبها الى بعض تلامذته يقول فيها : السلام عليك يا ولدي ستر الله عنك ظاهر الشريعة وكشف لك حقيقة الكفر ، فان ظاهر الشريعة كفر خفي وحقيقة الكفر معرفة جلية . واعلم ان الله تعالى تجلى عن رأس ابرة لمن شاء وتستر في السماوات والأرضين عمن شاء ، شهد انه لا هو وشهد ذلك انه غيره ، فالشاهد باثباته والشاهد على نفيه غير

٤٧ ـ المصدر السابق ، ص ٣٠ .
٤٨ ـ المصدر السابق ، ص ٣٠ .
٤٩ ـ المصدر السابق ، ص ١٠٩ .
٥٠ ـ عن : ابن الفارض والحب الإلهي ، ص ٢٨١ للدكتور محمد مصطفى حلمي ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧١م .
٥١ ـ أخبار الحلاج لماسينون ، ص ٩٣ ، طبعة السوربون في باريس ، ١٩٥٧ . كذلك الفلسفة الصوفية في الاسلام ، ص ٣٦٩ ـ ٣٧١ .

مذموم . والمقصود من هذا الكتاب ان أوصيك ان لا تغتر بالله ولا تيأس منه ولا ترغب من محبته ولا ترض أن تكون له غير محب ولا تقل باثباته ولا تمل الى نفيه واياك والتوحيد والسلام[٥٢] .

وله بيت شعر يفيد هذا المعنى ، يقول فيه :

كفرتُ بدين الله والكفر واجب
لدي وعند المسلمين قبيح[٥٣]

ومن أبيات شعره الشطحية قوله :

سبحان من أظهر ناسوته
سر سنى لاهوته الثاقب
حتى بدا في خلقه ظاهراً
في صورة الآكل والشارب

وقوله أيضاً

مزجت روحك في روحي كما
تمزج الخمرة بالماء الزلال
فاذا مسك شيء مسني
فاذا أنت أنا في كل حال

وكذلك قوله :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا
نحن روحان حللنا بدنا
فاذا أبصرتني أبصرته
واذا أبصرته أبصرتنا[٥٤]

ومن الشطحات الأخرى قول الشبلي (المتوفي سنة ٣٣٤هـ) : «ما في الجنة أحد سوى الله»[٥٥] . وقوله : «أنا أقول وأنا أسمع ، فهل في الدارين غيري»[٥٦] ، وقوله أيضاً : «لو خطر

٥٢ ـ انظر : رسالة الى الامام الرازي ، ص١٣ من رسائل ابن العربي ، ج١ ، كذلك أخبار الحلاج ، ص٦٣ .
٥٣ ـ نفس المصدر والصفحة السابقة ، وأخبار الحلاج ، ص٩٩ .
٥٤ ـ انظر : الفلسفة الصوفية في الاسلام ، ص٣٥٨ .
٥٥ ـ انظر : الفكر الشيعي والنزعات الصوفية لكامل مصطفى الشيبي ، ص٢٣٣ .
٥٦ ـ شطحات الصوفية ، ص٤٣ .

ببالي أن الجحيم بنيرانها وسعيرها تحرق مني شعرة لكنتُ مشركاً»[٥٧] . وكذلك ما قاله العارف أبو سعيد أبو الخير لصديقه ابن سينا : «ما دامت المساجد والمدارس لم تُهدم هدماً تاماً ، فسوف لا ينجز الدراويش عملهم ، وما دام الكفر والايمان لم يتشابها ولم يتماثلا تماماً ، فما من رجل يكون صحيح الاسلام والايمان»[٥٨] . وأيضاً ما قاله فريد الدين العطار (المتوفي سنة ٥٨٦هـ) : «أقول لك السر . اعلم يا أخي أن النقش هو النقّاش ، أنا الحق ، أنا الله . .»[٥٩] . كما نسب الى العارف عفيف الدين التلمساني (المتوفي سنة ٦٩٠هـ) وهو من مريدي ابن عربي ، قوله : «القرآن كله شرك ليس فيه توحيد ، وانما التوحيد في كلامنا . .»[٦٠] .

* * *

كانت مثل تلك الشطحات ـ خاصة تلك التي تتعلق بدعاوى الحلول والاتحاد ـ محور الصراع الدائر بين ذوي الكشف وذوي العقل . ففي الوقت الذي ينكر فيه أصحاب الكشف مقدرة العقل على أن يتخطى ادراك طور ما هو فوقه ، يرى العقليون أن مهامهم الأساسية هي تعقيل الكشف باضفاء نظام السببية على الرؤية الوجودية للمشاهدة الصوفية ، الأمر الذي جعل موقفهم من الشطحات سلبياً . فهم تارة يحسبونها أوهاماً يتخيلها العارف لإنبهاره بنور الحقيقة التي يراها ، وأخرى يؤولون مضمونها من العبارات الشَنيعة «المستغربة» بما ينقلها من حد نظام اللاسببية الى نظام السببية الذي يدين له العقل بالاعتراف والتصديق ، كما يتضح من المحاولات المتعددة التي قام بها الغزالي وهو يواجه المشكلة عند العرفاء . فهو يعي أن قطع صلة الكشف بالعقل والتعليم يعني السقوط في دائرة نظام اللاسببية الناتج عن دعاوى شطحات الحلول والاتحاد ووحدة الوجود الشخصية . لذلك كان حريصاً على تمسكه بالعقل ، فهو الوسيلة الوحيدة التي تصحح حالات الكشف وشطحاته ، الأمر الذي أعابه عليه ابن عربي واعتبره منه «زلة قدم» ، لأنه يعي هو الآخر أن ما كان يرومه ـ الغزالي ـ ليس سوى ادخال الوجود تحت سلطة نظام السببية الدال على الثنائية لا الوحدة .

لذلك وضع الغزالي العقل موضع الميزان في معرفة ما هو ممكن وما هو مستحيل من

---

٥٧ ـ نفس المصدر والصفحة .

٥٨ ـ عن : العقيدة والشريعة في الاسلام ، ص١٥٣ .

٥٩ ـ انظر : الفلسفة الصوفية في الاسلام ، ص٣٩٨ .

٦٠ ـ انظر : الفرقان لابن تيمية ، ص٨٨ ، ورسالة الرد على ابن العربي والصوفية لابن تيمية ، ص٤٢ ضمن مجموعة رسائل شيخ الاسلام ابن تيمية ، مطبعة السنة المحمدية ، الطبعة الأولى ، ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م .

دعاوى الكشف . فمثلاً أن تحديد المكاشف للوقت الذي يموت فيه فرد من الناس هو مما لا يحيله العقل ، رغم أنه يعجز عن اثباته وادراكه مستقلاً . كذلك فان المكاشفات الدالة على رؤية ملكوت السماوات والأرض والملائكة وأرواح الأنبياء وسماعهم ، هي أيضاً مما يصح ويصدق . أما ما يمتنع عند العقل ، فهو أن تكون هناك دعوى تقول : ان الله تعالى يخلق مثله ، أو أنه يحل في الأفراد أو يتحد معهم[٦١] . من هنا اعتبر الغزالي أن مقالات الاتحاد والحلول والوصول هي مقالات باطلة ناتجة عن التخيل لشدة استغراق العارف وقربه وهو في حالة السكر والوجد ، خاصة وانه ليس لديه قدم راسخة في المعقولات التي من خلالها يمكنه أن يميّز بين ما هو ممكن وما هو مستحيل . فهو يترقى «من مشاهدة الصور والأمثال الى درجات يضيق عنها نطاق النطق ، فلا يحاول معبّر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه . وعلى الجملة ، ينتهي الأمر الى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول ، وكل ذلك خطأ . . بل الذي لابسته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول : وكان ما كان مما لستُ أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر»[٦٢] .

على ان الغزالي يعي ان مصدر هذا التخيل والاشتباه انما يعود أساساً الى اعتبارات الشبه والسنخية بين ذات العارف وذات الله ، خاصة وان الأول مخلوق على صورة الثاني ، فلهذه المشابهة بينهما يظن العارف أنه ذات الحق ، فيشطح بمقولة «أنا الحق» . ذلك أن «الله يتجلى ظاهراً من جهة أفعاله ، ولكنه يظل باطناً لشدة ظهوره ، وعندئذ لا يظهر الا للعقل لا للحواس ، واذا فهم الذوق هذا الفهم لم يكن هناك ما يدعو العقل لانكاره . . فان من ليس له قدم راسخ في المعقولات ربما لم يتميز له أحدهما عن الآخر ـ ذات الله وذاته ـ فينظر الى كمال ذاته وقد زيّن بما تلألأ فيه من حلية الحق ، فيظن أنه هو فيقول أنا الحق» . وهو نفس الوهم الذي سبق أن وقع به النصارى وهم ينظرون الى المسيح «فرأوا اشراق نور الله قد تلألأ فيه فغلطوا فيه ، كمن يرى كوكباً في مرآة ، أو في ماء فيظن أن الكوكب في المرآة أو في الماء فيمدّ يده اليه ليأخذه وهو مغرور»[٦٣] . لذلك كان العلاج الوحيد الذي يراه الغزالي لمثل هذه

---

٦١ ـ انظر كتب الغزالي التالية : المقصد الأسنى ، ص٧٦ ، وميزان العمل ، ص٤٠٨ ورسالة روضة الطالبين من فرائد اللآلي ، ص١٤١ .

٦٢ ـ انظر : المنقذ من الضلال ، ص١٣١ ـ ١٣٢ ، والاحياء ، ج١ ، ص١٧ .

٦٣ ـ انظر : المقصد الأسنى ، ص١٦٦ ، كذلك : الفلسفة الصوفية في الاسلام ، ص٢٣٤ ، والتصوف الاسلامي ، ص٩٠ .

المشكلة من الوهم هو العودة الى «سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه» ، فلو ان العرفاء رجعوا اليه بعد وجدهم وسكرهم لعلموا «أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل شبه الاتحاد ، مثل قول العاشق في حال فرط عشقه : أنا من أهوى ومن أهوى أنا . . .»[٦٤] . الأمر الذي يعني أن التمايز بين أهل الشطح وأهل العقل هو تمايز قائم على نوع علاقة الشبه ، إن كانت وحدوية لا عقلية أو اثنينية عقلية .

ولم يكتف الغزالي بهذا ، فله أيضاً بعض التبريرات والتوجيهات التي تمس جُمل العرفاء الشطحية . فهو يرى أنهم اضطروا الى تلك العبارات مبالغة في التوحيد كي لا يقعوا في الشرك ، فبعضهم قال «ما في الجبة الا الله» ، وبعض آخر قال «سبحاني سبحاني ما أعظم شأني» ، كل ذلك كي لا يكون هناك فرق ، فلو «قلنا سبحان الله ، فمعناه نفي الشريك ولا يكون النفي إلا مع توهم الشريك . فالموحدون منهم بلغ بهم التوحيد الى أن رأوا التبري منه سوء أدب» . لكن مع ذلك فالغزالي يرى أنه لا معنى لهذا الهرب من إنساب الكلام لله والنطق به ، فالعرفاء على هذا قد وقعوا بما هو أشد من سوء الأدب ذاك ، فمثلهم كمثل الفلاسفة الذين زعموا «ان الباري تعالى لا يقال له موجود فان ذلك يؤدي الى دخوله مع الموجودات تحت الجنس» ، مع أن هذا القول هو «نفي معنى» لوجوده[٦٥] .

وهناك محاولة أخرى يعتمدها الغزالي في توجيه بعض العبارات الشطحية وتأويلها . فهو يرى أنه «قد أخطأ من قال أنا الحق الا بأحد تأويلين أحدهما أن يعني أنه بالحق ، وهذا التأويل بعيد لأن اللفظ لا ينبئ عنه ولأن ذلك لا يخصه ، بل كل شيء سوى الحق فهو بالحق . التأويل الثاني أن يكون مستغرقاً بالحق حتى لا يكون فيه متسع لغيره وما أخذ كلية الشيء واستغرقه فقد يقال أنه هو هو كما يقول الشاعر : أنا من أهوى ومن أهوى أنا . ويعني به الاستغراق ، وأهل التصوف لما كان الغالب عليهم رؤية فناء أنفسهم من حيث ذاتهم كان الجاري على لسانهم من أسماء الله تعالى في أكثر الأحوال هو الحق لأنهم يلحظون الذات الحقيقية دون ما هو هالك في نفسه . .» . وبهذا يصدق عليهم قول الشاعر :

رق الزجاج وراقت الخمر
فتشابها فتشاكل الأمر

٦٤ـ انظر : مشكاة الأنوار للغزالي ، ص٥٧ .

٦٥ـ انظر : رسالة معراج السالكين للغزالي ، ص٧٢ .

فكأنما خمر ولا قدح

وكأنما قدح ولا خمر[٦٦]

وقريب من المعنى الأخير ما ذكره القونوي حيث أحال الاتحاد والحلول في بعض رسائله ، باعتبار أنه لا يوجد إلا وجود واحد هو الحق المطلق ، أما الأشياء فهي موجودة به معدومة بنفسها . لهذا فقد وجّه مقالة الصوفية في الاتحاد بمعنى شهود الوجود الحق الذي به الكل موجود ، حيث «يتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً به ومعدوماً في نفسه ، لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به الكل ، فانه محال»[٦٧] .

وهناك من قدم العذر لأصحاب الشطحات كما هو حال ابن خلدون الذي اعتبرهم أهل غيبة عن الحس ، حيث أن الواردات تملكهم حتى ينطقوا بما لا يقصدون . وعلى رأيه أن صاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور[٦٨] .

أما لدى العرفاء أنفسهم فالأمر لا يستحق مثل هذه التخريجات والتأويلات التي اصطنعها لهم الغزالي ـ وغيره ـ كدفاع عن منطق العقل في نظام السببية . فهم يثبتون هذه المعاني الصوفية ويدافعون عنها . فبعضهم لا يعيب على أصحاب الشطح مقولاتهم ، كما هو الحال مع العارف الشيخ أحمد الطيب الذي يقول : «فمن قال أنا الله ، علينا أن نسلم ونستسلم له ، فانه نور من ربه . وقد قال سيدي عبد الكريم الجيلي :

فصرت أنا هي ، وهي صارت كذا أنا

ومن بيننا كاف المخاطب ضائع»[٦٩]

كما استعان بعض بشاهد كمثال لتقريب المعنى على صدق عبارات أصحاب الشطح ، كما هو الحال مع العارف حيدر الآملي الذي يقول : «قد ضرب أهل الله . . مثالاً لطيفاً لئلا يتوهم الجاهل أن كلامهم ليس له تحقيق ، وهو أنهم قالوا نفرض هناك ناراً موصوفة بالضوء والاحراق والحرارة والانضاج وغير ذلك ، ونفرض بازائها فحماً موصوفاً بالظلمة والكدورة وعدم الحرارة والانضاج ، ثم نفرض انه حصل لهذا الفحم قرباً الى تلك النار بالتدريج واتصف بجميع صفاتها فصار ناراً ، وحصل منه ما يحصل من النار ، وبل صار هو هي ، أفلا

٦٦ ـ المقصد الأسنى للغزالي ، ص ٦١ و٧٥ .

٦٧ ـ رسالة مرآة العارفين للقونوي ، ص١٧ ـ ١٨ .

٦٨ ـ تاريخ ابن خلدون ، ج ١ ، ص ٨٨١ .

٦٩ ـ نظر : الفكر الصوفي في السودان لعبد القادر محمود ، ص ٩٠ ، دار الفكر العربي ، ١٩٦٨ ـ ١٩٦٩ ، الطبعة الأولى .

يجوز له أن يقول أنا النار؟ كما قال العارف أنا الحق . ومعلوم انه يجوز لأنه صادق في قوله ، وفيه قيل :أنا من أهوى ومن أهوى أنا»[٧٠] .

حتى أن بعض من اشتهر بنزعته الفلسفية هو أيضاً يقترب من هذا المعنى ، تاركاً العقل ونظام السببية وراءه ، كما هو الحال مع نصير الدين الطوسي الذي فسّر شطحة أبي يزيد البسطامي «سبحاني سبحاني ما أعظم شأني» وشطحة الحلاج «أنا الحق» بأن «أياً منهما لم يدّع دعوى الإلهية ، بل دعوى نفي أنيته ليثبت أنية غيره ، وهو المطلق»[٧١] .

٣ . تكامل الجهازين

من المبرر له أن يكون الاشتراك في الأصل الفعال لكل من الفلسفة والعرفان قادراً على جعل جهازيهما جهازين متكاملين . فالرؤية التي ينتجها أحدهما تكاد تكون متماثلة مع الأخرى . ذلك ان الاختلاف الذي سبق أن حددناه بينهما ـ وهو القائم بين نظام السببية واللاسببية ، أو الاثنينية والوحدة ـ هو اختلاف قابل للتلاشي والاختراق ، الى درجة يمكن للوجودي أن ينقلب فيه من رؤية الى منافستها ، مما يعني أن هناك شعرة قصيرة بين الرؤيتين قابلة لأن تقطع لأدنى سبب ومناسبة ، الأمر الذي يفضي بالجهازين مما يبدو عليهما من نزاع وصراع الى تعاون وتكامل ، بحيث ان الرؤية لدى أحدهما تجر الى الأخرى او تتممها ، بلا تنازع ولا اختلاف . وما يبدو لدى البعض أن هناك اختلافاً جذرياً بين المشربين ، فان التدقيق في الأمر يجعل المرء يذعن الى الوحدة والاتفاق بينهما طبقاً للأصل المولد المشترك كما مرّ معنا . وقديماً كان افلوطين يعرض أفكاره بحسب الطريقة العقلية ، لكنه مع هذا لا يتخلى أحياناً عن نزعته العرفانية . فليس فقط أن آراءه كان الكثير منها مقتبساً من عرفانيات نومانيوس ، كما اتهمه على ذلك تلامذته[٧٢] ، بل أيضاً فانه من حيث الطريقة لم يتخلّ عن المنهج العرفاني ، اذ له مكاشفاته عن النفس من حيث خلوته بنفسه وخلعه بدنه جانباً ثم رؤيته ذاته في حسن وبهاء وضياء ، حتى ارتاضت نفسه على ذلك فارتقت واتصلت بالعالم الإلهي ، كما هو قول الصوفية[٧٣] .

---

٧٠ ـ أسرار الشريعة لحيدر الآمشلي ، ص٢١٣ ـ ٢١٤ ، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي ، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي ١٩٨٣م .

٧١ ـ انظر :اوصاف الأشراف لنصير الدين الطوسي ، عن :الفكر الشيعي والنزعات الصوفية لكامل مصطفى الشيبي ، ص١٠٠ ، مكتبة النهضة ، بغداد ، الطبعة الأولى ، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م .

٧٢ ـ تكوين العقل العربي ، ص١٧٣ .

٧٣ ـ انظر :اثولوجيا ، ص٢٢ ، في :افلوطين عند العرب .

الا أن عملية الجمع والتكامل بين الفلسفة والعرفان غالباً ما كانت لصالح الأخير منهما . أما الفلسفة فقد كان مصيرها لا يعدو أكثر من مقدمة ممهدة له على صعيد الرؤية . فحتى الفلاسفة الذين أبدوا امتعاضاً من العرفان لم تتخلص رؤاهم من هذا المصير ، اذ وضعوا فلسفاتهم في النهاية لخدمة الرؤية العرفانية . فابن باجة مثلاً يقسم المراحل المعرفية للناس فينهيها نهاية عرفانية تخص الفلاسفة ، فيجعل منهم يدركون الشيء فيصيرون هم نفس هذا الشيء المدرك ، أو انهم يرون الشيء بنفسه ، وذلك بعد تدرجهم من مرحلة الجمهور فمرحلة النظّار الطبيعيين حتى يصلوا أخيراً الى مرحلة الفلاسفة[٧٤] ، فعند ذاك يكون الفيلسوف تام العقل ، اذ ينظر الى كل شيء بعين العقل فيرى العقل في كل شيء ويصير هو إياه ، وهي السعادة القصوى[٧٥] .

وكأن ابن باجة بهذا لم يعترض على العرفان اعتراضاً جذرياً من حيث الرؤية ، بقدر ما كان يشترط أن يتقدم عليه النظر العقلي كشرط أساس وطبيعي ، اذ يرى ان مجاهدات الصوفية ورياضاتهم ترمي الى تجنيد قوى النفس الثلاث (الحس المشترك والمخيلة والذاكرة) لتجتمع على صورة روحانية واحدة تظهر كأنها محسوسة ، فيشاهد ما هو عجيب من فعل اجتماع تلك القوى ، حيث تُرى «صور غريبة ومحسوسات بالقوة هائلة المنظر وأنفس وأحسن كثيراً مما في الوجود . .» . لكنه مع ذلك لا يعتبر هذه المشاهدات غاية الانسان وسعادته القصوى ، بل انه يشكك في صدقها ويرى أنها من الظنون باعتبارها أمراً خارجاً عن الطبع[٧٦] ، اذ لا بد من استكمال التدرج العقلي الذي به يتحقق اتحاد العقل بما يدرك ويصير هو إياه ، مما ينتج عنه السعادة القصوى . وبذلك يكون ـ ابن باجة ـ قد وقع في نفس مستنقع العرفان ولو بصورة «خجولة» غير معلنة . فعملية الاتحاد لا زالت تنتظم انتظاماً مضاداً للانتظام العقلي باعتبارها تعني خرقاً لقانون السببية في حفظ مراتب العلة والمعلول .

وحال ابن رشد لا يختلف عن حال سابقه ابن باجة ، فهو أيضاً يؤيد طريقة هذا الأخير ويعتبرها برهانية . ذلك أنه أيضاً لا يؤاخذ العرفان الا بصدد كونه لم يتخذ السلوك الطبيعي للتدرج العلمي ، إذ يرى هو الآخر ان العقل والتعليم شرط طبيعي للوصول الى حالة الاتحاد كغاية قصوى ، إذ يذكر أن «هذه الحال من الاتحاد هي التي ترومها الصوفية ، وبيّن أنهم لم

٧٤ ـ رسالة اتصال العقل بالانسان ضمن رسائل ابن باجة ، ص١٦٧ ـ ١٦٨ .

٧٥ ـ المصدر السابق ، ص١٦٨ .

٧٦ ـ رسالة المتوحد ضمن رسائل ابن باجة ، ص٥٥ .

يصلوها قط إذ كان من الضروري في وصولها معرفة العلوم النظرية . . . ولذلك كانت هذه الحال كأنها كمال إلهي للانسان»[٧٧] .

وهذا يعني ان الفلسفة وإن كانت تقوم على طريقة العقل والتفكير النظري من التعليم الكسبي ، الا أنها تنتهي بنهاية عرفانية لا تنتظم ضمن مقررات العقل وشروطه من حفظ مراتب العلة والمعلول . وفعلاً أن لإبن رشد رؤية عرفانية اتحادية تتجلى في نظريته الخاصة بخلود النفس ، والتي يضن بها على الجمهور والعامة . فهو يرى أن زيداً من الناس هو غير عمرو بالعدد ، لكنه هو وعمرو واحد من حيث الصورة أو النفس ، الأمر الذي يعني ان نفس زيد وعمرو هي واحدة بالصورة ، وانما لحقت الكثرة العددية لهما أو القسمة بينهما من قبل المادة . ويضرب على ذلك مثلاً فيرى أنه مثلما أن الجسم ينقسم بالذات ، وأن البياض منقسماً بالعرض ، حيث ينقسم بانقسام الأجسام ، فكذا في علاقة النفس بالبدن ، أو الصورة بالمادة ، فالنفس والصورة تنقسم بالعرض بانقسام محلها من البدن والمادة . وعليه اذا فارقت النفوس الأبدان فانها ستعود واحدة بالعدد حيث لا مادة هناك . أي ان الخلود عنده هو خلود جمعي اتحادي ، مشبّهاً ذلك بالضوء ، حيث ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ، ثم يتحد عند انتفاء الأجسام ، وكذا الأمر في النفوس مع الأبدان ، إذ تتحد بانتفاء هذه الأخيرة[٧٨] .

كذلك فانه يشير في نظريته عن الوجود الواحد المتعدد الرتب الى نفس مقالة الصوفية (لا هو الا هو) ، وتكاد رؤيته العامة للوجود تمسّ المنظور الصوفي له ـ إن لم نقل انها مسّته فعلاً ـ في الوقت الذي كانت تتبع فيه خطى طريقة الغزالي في مشاكلات المراتب الوجودية ، وهي الطريقة التي تبنّاها بعده صدر المتألهين ، والتي كان لها الأثر الحاسم في تغيير طريقة التعامل مع الشريعة من موقع نظرية «التمثيل» والتأويل القائم على الباطن الى موقع آخر يعتمد على الظاهر من خلال نظرية «المشاكلة» للموجود الواحد . ذلك ان ابن رشد يعتبر الشيء الواحد له أطوار ومراتب من الوجود بعضها أشرف من البعض الآخر ، كما هو معلوم

---

٧٧ ـ تلخيص كتاب النفس لابن رشد ، ص٩٥ . وهو في محل آخر يقول : «أما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية ، أعني مركبة من مقدمات وأقيسة ، وانما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجردها من العوارض الشهوانية واقبالها بالفكرة على المطلوب . . ونحن نقول إن هذه الطريقة وإن سلّمنا وجودها ، فانها ليست عامة للناس بما هم ناس ، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها عبثاً ، والقرآن إنما هو دعاء الى النظر والاعتبار وتنبيه الى طريق النظر»(مناهج الأدلة لابن رشد ، ص١٥٠ ، تقديم وتحقيق الدكتور محمود قاسم ، مكتبة الانجلو المصرية ، الطبعة الثالثة) .

٧٨ ـ انظر : تهافت التهافت ، ص٢٦ ـ ٣٠ .

من أمر النفس من حيث تكاثر أطوارها مع أنها شيء واحد . فمثلاً «ان اللون نجد له مراتب في الوجود بعضها أشرف من بعض ، وذلك أن أخسّ مراتبه هو وجوده في الهيولى ، وله وجود أشرف من هذا وهو وجوده في البصر ، وذلك أن هذا الوجود هو وجود للون مدرك لذاته ، والذي له في الهيولى هو وجود جمادي غير مدرك لذاته ، وقد تبيّن أيضاً في علم النفس أن للون وجوداً أيضاً في القوة الخيالية وأنه أشرف من وجوده في القوة الباصرة ، وكذلك تبيّن ان له في قوة الذاكرة وجوداً أشرف من وجوده في القوة الخيالية ، وأن له في العقل وجوداً أشرف من جميع هذه الوجودات ، وكذلك نعتقد أن له في ذات العلم الأول وجوداً أشرف من جميع وجوداته ، وهو الوجود الذي لا يمكن أن يوجد وجود أشرف منه»[٧٩] .

فهو في هذه الطريقة التي يتبع فيها فلاسفة المشرق كالغزالي ومن على شاكلته ، يدرك انها لا فقط تفضي الى أن يكون المبدأ الأول هو عبارة عن الموجودات كلها ، بل وأنها تعني نفس ما قاله «رؤساء الصوفية (لا هو إلاّ هو)» كما أشار بنفسه الى ذلك ، معتبراً ان هذا الاعتقاد «هو من علم الراسخين في العلم» الذي ينبغي أن يضن به على كل من هو ليس من أهله[٨٠] .

ومما له دلالة في الأمر هو ان هناك محاورة جرت بين ابن رشد وهو في سن الشيخوخة ، وبين ابن عربي وهو لا زال فتى يافعاً ، وهي تدلنا على نوع العلاقة التي تربط الفلسفة بالعرفان ، فقد أصبح شيخ الفلسفة الكهل يستفتي فتى العرفان عن حقيقة أمره وفلسفته وما عساها أن تكون مدركة للحق واصابته ، في الحال الذي يطلعه الفتى عن بقاء الروح فيها ، ولكن لا بالكامل ، إذ لم تدرك من الحق إلا بعضاً ، فهي حية ميتة ، أو أنها بين بين[٨١] .

٧٩ـ تهافت التهافت ، ص٢٢٨ .

٨٠ـ تهافت التهافت ، ص٤٦٣ .

٨١ـ يقول ابن عربي : «دخلت يوماً بقرطبة ، على قاضيها أبي الوليد بن رشد ، وكان يرغب في لقائي ، لما سمعه وبلغه بما فتح الله عليّ في خلوتي ، وكان يظهر التعجب مما سمع . فبعثني والدي اليه في حاجة ، فقصدتُ منه حتى يجتمع بي ، فانه كان من أصدقائه ، وأنا صبي ما بقل وجهي ، ولا طر شاربي . فلما دخلت عليه قام من مكانه اليّ محبة وإعظاماً ، فعانقني وقال لي : نعم؟ فقلت له : نعم؟ فزاد فرحة بي لفهمي عنه ، ثم استشعرت بما أفرحه من ذلك ، فقلت له : لا . فانقبض وتغيّر لونه ، وشك في ما عنده ، وقال : كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي؟ هل هو ما أعطاه النظر؟ قلت له : نعم ولا ، وبين نعم ولا تطير الأرواح . فاصفرّ لونه وقعد يحوقل ، وعرف ما أشرت به اليه» .

ثم ان ابن عربي يتحدث عن لقائه بابن رشد فيقول : «وطلب ابن رشد من أبي بعد هذا الاجتماع أن يلتقي بنا ليعرض ما عنده علينا ، لنرى أهو يوافق أم يخالف؟ فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي ، فشكر الله إذ كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلاً وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة ، وقال : هذه حالة اثبتناها وما رأينا لها أرباباً . فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها ، الفاتحين مغالبق أبوابها ، والحمد لله الذي خصّني برؤيته» .

انظر هذين اللقاءين في كل من مقدمة الأسرار لابن عربي ، ص١٣ ــ ١٥ ، تحقيق وتقديم احمد زكي عطيه وطه عبد الباقي سرور ، دار الفكر العربي ، الطبعة الاولى ، ١٩٦١ . وكذلك : ابن عربي حياته ومذهبه ، ص ١٢ ــ ١٣ .

أما عند فلاسفة المشرق فصورة التكامل بين الجهازين المعرفيين تبدو واضحة تماماً ، وذلك منذ معلم الفلاسفة الفارابي وحتى خاتمهم صدر المتألهين . فالرؤية الفارابية وإن كانت فلسفية قائمة على اعتبارات العقل والتفكير النظري ، الا أنها في بعض الترددات ترتد الى مدخل الاتحاد العرفاني . ذلك أن الفارابي وإن كان في بعض كتبه ينحى منحاً فلسفياً خالصاً فيعتبر أن سعادة الانسان وكماله لا يحصل في بلوغ مرتبة العقل الفعال المسمى بالروح الأمين (جبريل) ، بل دونه درجة ، وذلك بتأمل الحقائق الأزلية فيه[٨٢] . لكنه في محل آخر ينحو نحو الارتداد الصوفي في جعل مآل الفلسفة عبارة عن العرفان ، إذ يقرر بأن أقصى مراتب الكمال والسعادة التي يمكن أن يبلغها الانسان هو أن يصير في مرتبة العقل الفعال أو الروح الأمين (جبريل) ، ولا يحصل ذلك الا بمفارقة الأجسام ، فلا يحتاج في قوامه الى شيء آخر مما هو دونه كالجسم والمادة وغيرهما ، وأن يبقى على ذلك الكمال دائماً[٨٣] .

وعند ابن سينا فالصورة أجلى وأوضح ، ذلك أنه يعترف باتفاق العرفاء مع الفلاسفة في ما يحصل للنفس من صعود ومصير . فالفلاسفة يرون أن هذه النفس تعمل على استكمال ذاتها بكسب العلم والمعرفة ، مستعينة لذلك بآلة البدن ، حتى يصل كمالها الى أن لا تحتاج لهذه الآلة فتلتحق بالعالم الإلهي وتصبح ملكاً من ملائكته في سعادة لا نهاية لها ، وهي نفس الرؤية التي يراها «جماعة من أرباب الرياضة وأصحاب المكاشفة ، فانهم شاهدوا جواهر أنفسهم عند انسلاخهم عن أبدانهم واتصالهم بالأنوار الإلهية» .

ويُروى أنه التقى ابن سينا بأبي سعيد الخير فتحدثا معاً ثم انهما بعد أن افترقا وصف أحدهما الآخر ، فقال أبو سعيد في حق ابن سينا : «انه يعلم ما أُشاهد» . في حين قال ابن سينا في حق أبي سعيد : «انه يشاهد ما أعلم»[٨٤] . هكذا فهناك عقل يعلم وقلب يشاهد والأمر واحد .

من هنا كانت رسالة «حي بن يقظان» دعماً لهذه السبيل ، فهي تشدد على أن هناك اتفاقاً تاماً بين أصحاب المجاهدة والرياضة وبين أصحاب العلم الكسبي بطريقة العقل . ففي القصة التي يشرح فيها ابن طفيل الفلسفة المشرقية لابن سينا ، يدرك حي بن يقظان أنه يرى في قلبه بالكشف نفس ما يعلمه صاحبه (أبسال) بالعقل . كما أن هذا الأخير هو الآخر أدرك بأن ما

٨٢ـ انظر : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص٨٥ .

٨٣ـ انظر : كتاب السياسة المدنية ، ص٣ و٦ ـ ٧ من رسائل الفارابي .

٨٤ـ روضات الجنات للخوانساري ، ترجمة ابن سينا (٢٦٨) ، ص١٨٤ ، تحقيق أسد الله اسماعيليان ، مكتبة اسماعيليان بقم .

كسبه من علم هو نفس ما كان يراه صاحبه في كشفه .

ولو انتقلنا الى الغزالي ، فسنرى أنه جاء ليعزز الطريقة نفسها ، ففي بعض ترددات اعترف ـ كما مرّ معنا ـ أنه لا فرق بين علم الكشف وعلم العقل الكسبي في ادراكهما الحقيقة ، رغم اختلاف طريقهما . فالعلم الأول يأتي «من داخل القلب من الباب المفتوح الى عالم الملكوت» ، بينما العلم الآخر يأتي «من أبواب الحواس المفتوحة الى عالم الملك» . لذلك ففي الحالة الأولى كان على المكتسب أن يزيل الحجاب بنفسه ليصل الى ادراك الحقيقة ، بينما لا يحتاج العارف في حالة الكشف الى ذلك ، حيث أن العناية الإلهية هي التي تتكفل بهذا الأمر[٨٥] .

وهو في مجال الرؤية يكاد يمسّ المنظور الصوفي من موقع فلسفي ، إذ لا يجعل في الوجود موجوداً سوى الله من حيث الحقيقة ، أما غيره فلا هوية له الا بالمجاز ، أو أن حقيقته هي عدم محض ، وإن كان يعدّ موجوداً من حيث نسبته الى الموجود الحق[٨٦] . الأمر الذي مهد لبعض الاشراقيين من اعتبار هذه النسبة المطلق عليها «العلّية» أنها نسبة اعتبارية ، أو أن لها وجوداً من حيث الظاهر ، وان كانت الحقيقة باطناً هي أنه لا وجود في العين سواه . فهذه الرؤية نجدها عند صدر المتألهين التي بها تكون علاقة العرفان بالفلسفة قد حققت مداها من التكامل . فقد سبق أن لاحظنا أن موقفه من العقل ينتابه شيء من التردد وهو يحاول أن يرسم العلاقة الخاصة بينه وبين الكشف . ولا شك أن لهذا التردد انعكاساته على صعيد الرؤية الوجودية . فهو في بعض المواقف يمنح العقل قدرة على تمييز المكاشفات وتمحيصها ، وذلك من أجل أن يمنع به وحدة الوجود الصوفية التي تنادي بوجود واحد مطلق يجري مجرى الطبيعة الكلية في اتصافها مع أفرادها . فمن الناحية المبدئية ان أي شيء إما أن يكون بشرط تعين الماهية أو بشرط اللاتعين أو لا بشرط التعين وعدمه . وعند الصوفية يكون الواجب تعالى عبارة عن الوجود الذي هو لا بشرط تعين الماهية وعدمه ، مثلما هو الحال مع الكلي الطبيعي ، وهم يسمونه «الوجود المطلق» ، بخلاف ما عليه الفلاسفة حيث عدوّه من الوجود الذي هو بشرط عدم التعين[٨٧] ، أي هو على صيغة «بشرط لا» . والفارق بين هذه الصيغة وبين الصيغة الصوفية «لا بشرط» هو فارق يعبر عن تعدد الوجود الواجب وعدمه . فلدى الفلاسفة أن هناك تعدداً شخصياً في هذا الوجود ، بحيث تكون المرتبة الإلهية محفوظة وغير ممتزجة مع

٨٥ـ الاحياء ، ج٣ ، ص١٧ ، والحقيقة في نظر الغزالي لسليمان دنيا ، ص١٢٥ .

٨٦ـ مشكاة الأنوار ، ص٦٠ .

٨٧ـ انظر : الدرة الفاخرة للجامي ، ص٨ـ١٠ .

غيرها من المراتب . في حين لا ترى الصوفية أي تعدد للواجب ، باعتبارها تعد الكثرة من مراتب الوجود المطلق البسيط . وهي ذريعة لدفع ما تُتهم به انها تشتت حقيقة الواجب في هويات الأعدام وتفتتها في ظواهر الأجسام ، فتكون قابلة للأعراض والجواهر ، حيث لا يوجد في العين اثنان ، بل وجود واحد ينتزع منه الماهيات المختلفة[٨٨] . لكن هذه النظرية واجهت تهمة من قبل الفلاسفة الاشراقيين ، وهي انها تفضي الى نفي الواجب أساساً ، حيث أن الكلي الطبيعي لا يوجد الا بأفراده ، ومن ثم لا يكون هناك شيء سوى تعينات الكائنات المحدودة[٨٩] ، وهي نتيجة لا تختلف في المضمون مع ما يدّعيه الدهريون ، خاصة وقد سبق للجيلي أن صرح بالقول : «لا تقل أين الله وأين العالم فما ثم الا الله المسمى بالعالم»[٩٠] .

لهذا كله فقد اعترض صدر المتألهين على النظرية الصوفية باعتبارها تتنافى مع ما يقره العقل من وجود الكثرة الاثنينية حسب العلاقة الفلسفية للعلة والمعلول ، بل وحاول أن يوجه كلام مشايخ العرفاء الكبار الى صورة تقربها من الطريقة الفلسفية لوحدة الوجود ، منكراً إبطال الصوفية للعقل عند طور الكشف ، ومشدداً على صلاحيته في منعه لمثل هكذا تصورات[٩١] . لكنه في واقع الأمر يجنح ويميل الى وحدة الوجود الصوفية حتى في أشد كتبه

٨٨ـ انظر : تحفة ، ص١٩٧ .

٨٩ـ قرة العيون ، ص١٦٣ـ ١٦٥ .

٩٠ـ هناك من رد التهمة المذكورة معتبراً أن الصوفية لم تنكر وجود الواجب في الخارج ، لأنها اعتبرت وجوده بوجود أفراده المنبسطة البسيطة ، فيكون كل فرد واجب ، وما القول بوجوده على نحو الكلي الطبيعي الا لغرض تقريب المعنى الى الأذهان القاصرة ، إذ لا يدرك ذلك الا بطور آخر وراء العقل . (تحفه ، ص١٣٨ و١٨٣ و١٩٦) . مع أن النتيجة واحدة . ففي جميع الأحوال أن الصوفية لا تجعل للواجب مرتبة خاصة لا تجامع فيها بقية المراتب الأخرى . فالكل واحد ، والكل في وحدة ، والوحدة في الكل ، من غير تمايز في الوجوب ، وهو شبيه بما يقوله الدهريون من وجه .

٩١ـ إذ يعلق على هذا المعنى من وحدة الوجود قائلاً : «لما كانت العبارة قاصرة عن أداء هذا المقصد لغموضه ودقّة مسلكه وبعد غوره يشتبه على الأذهان ويختلط عند العقول ، ولهذا طعنوا في كلام هؤلاء الأكابر ، بأنها مما يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح ويبطل به علم الحكمة وخصوصاً فن المفارقات الذي يثبت فيه تعدد العقول والنفوس والصور والاجرام ، وانحاء وجوداتها المتخالفة الماهيّات . وما أشد في السخافة ، قول من اعتذر من قبلهم : ان أحكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل ، كما ان احكام الوهم باطلة عند طور العقل ، ولم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح مما ليس انكاره في جبلّة العقل السليم من الأمراض والاسقام الباطنية ، نعم ربما يكون بعض المراتب الكمالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة ، لغاية شرفها وعلوها عن ادراك العقول ، لاستيطانها في هذه الدار وعدم مهاجرتها الى عالم الأسرار ، لا ان شيئاً من المطالب الحقّة مما يقدح فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم ، وقد صرّح بعض المحققين منهم بأن العقل حاكم لا يعزل ، كيف والامور الجلية واللوازم الطبيعية ، من غير تعمّل وتصرف خارجي ومع عدم عائق ومانع عرضي لا تكون باطلة قطعاً ، إذ لا باطل ولا معطل في الوجودات الطبيعية الصادرة عن محض فيض الحق دون الصناعيات والتعليميات الحاصلة من تصرف المتخيلة وشيطنة الواهمة وجبلّة العقل الذي هو كلمة من كلمات الله التي لا تبديل لها ، مما يحكم بتعداد الموجودات بحسب فطرتها الأصيلة» (قرة العيون ، ص١٢٧ـ ١٢٨) .

نقداً للصوفية ودفاعاً عن منطق العقل ، كما في كتابه (كسر أصنام الجاهلية)[٩٢] .

وحقيقة ما يرمي اليه هذا الفيلسوف الكبير هو سعيه نحو الجمع والتوفيق بين العقل والكشف معاً ، سواء على نحو المنهج والطريقة ، أو على نحو الرؤية والمضمون . فمن الناحية المنهجية لا يبخل أن يصرح قائلاً : «والأليق أن يمزج السالك الى الله بين الطريقين ، فلم تكن تصفيته خالية عن التفكير ، ولا تفكره خالياً عن التصفية ، بل يكون طريقه برزخاً جامعاً بين الطريقين كما هو منهج الحكماء الاشراقيين ، إذ لا منافاة بينهما» .

والواقع أن ما يريده من عملية الجمع بين الأداتين هو التوفيق بين الرؤيتين الفلسفية والعرفانية ، ولو بتوظيف احداهما لحساب الأخرى . فهو يرى أن اعتبار وحدة الوجود الصوفية ليس كما يُدعى بأنها وراء طور العقل ، بل على العكس انه ينزّل فهم هذا المعنى حتى في حدود طور العقل الذي يتولى اثباته والبرهان عليه ، حيث يعترض على من يدعي عدم اطالة العقل لهذا المعنى ويقول : «اني لأعلم من الفقراء من عنده أن فهم هذا المعنى من أطوار العقل ، وقد أثبته واقام البرهان عليه في بعض موارده من كتبه ورسائله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم»[٩٣] . على أنه قد صرح في محل آخر عند اتمامه الكلام عن العلة والمعلول قائلاً : «كذلك هداني ربي بالبرهان النير العرشي الى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصراً في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديار ، وكلما يترآى في عالم الوجود انه غير المعبود فانما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي في الحقيقة عين ذاته»[٩٤] .

ولا شك ان الرؤية التوفيقية التي يتحدث عنها صدر المتألهين قد أفادت من تحقيق المحققين الاشراقيين الذين استهدفوا توظيف الفلسفة لخدمة العرفان ، وذلك بتحويل الاثنينية التي تفضيها علاقة العلية الى وحدة وجودية عبر جعل النسبة بين العلة والمعلول اعتبارية محضة ،

---

٩٢ ـ حيث يقول : «فكلما اشتدت المعرفة جلاءً وظهوراً ، اشتد الشوق حدّة وقوة ، وازدادت بازائها الحركة والسلوك سعياً واجتهاداً . وكلما قوي الشوق وازدادت الحركة كملت المعرفة كشفاً ووضوحاً ، وهكذا الى أن يتصل أول الدائرة بآخرها ، ولم يبق في البين عارف ومعرفة غير المعروف ، ومشتاق وشوق سوى المشتاق اليه ، وسالك وسلوك سوى المسلوك اليه المقصود . فصار الأول عين الآخر ، والباطن عين الظاهر ، وانحصر الوجود في الموجود والمعبود ، وطابق الشهود لما عليه في الواقع حكم الوجود لازالة وساوس الوهم المضل والخيال الضال الموجب لاثبات الكثرة والاثنينية في الواجب الحق المتعال» (كسر أصنام الجاهلية ، ص ٧٩ - ٨٠) .

٩٣ ـ شرح الهداية الأثيرية لصدر المتألهين ، ص٢٨٨ .

٩٤ ـ الاسفار ، ج٢ ، ص٢٩٢ ـ ٢٩٣ ، وقرة العيون ، ص١٩٦ ، ولطائف العرفان ، ص٥٦ ـ ٥٧ .

كما يوضح ذلك المحقق الخفري(٩٥) . وكذا فعل صدر المتألهين حيث جعل من النظر العقلي موظفاً للسلوك العرفاني ، لتقارب رؤيتيهما ، إذ يرى أنه ليست لحقيقة المعلول هوية مباينة لحقيقة العلة المفيضة إياه «حتى يكون للعقل أن يشير الى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجدها ، فيكون هويتان مستقلتان في التعقل احدهما مفيضاً والآخر مفاضاً ، اذ لو كان كذلك لزم أن يكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولاً لكونه متعقلاً من غير تعقل علته واضافته اليها ، والمعلول بما هو معلول لا يعقل إلا مضافاً الى العلة ، فانفسخ ما أصلناه من الضابط في كون الشيء علة ومعلول . هذا خلف ، فاذاً المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافاً ولاحقاً ولا معنى له غير كونه أثراً وتابعاً من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني ، كما أن العلة المفيضة على الاطلاق انما كونها أصلاً ومبدءاً ومصموداً اليه وملحوقاً به ومتبوعاً هو عين ذاته ، فاذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات الى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية متقدماً عن شوب كثرة ونقصان ، وامكان وقصور وخفاء ، برئ الذات عن تعلق بأمر زائد حال أو محل خارج أو داخل ، وثبت انه بذاته فياض وبحقيقته ساطع وبهويته منور للسماوات والأرض ، وبوجوده منشأ لعالم الخلق والأمر . . تبين وتحقق إن لجميع الموجودات أصلاً واحداً أو سنخاً فارداً هو الحقيقة والباقي شؤونه ، وهو الذات وغيره أسماؤه ونعوته ، وهو الأصل وما سواه أطواره وشؤونه ، وهو الموجود وما ورائه جهاته وحيثياته . ولا يتوهمن أحد من هذه العبارات أن نسبة الممكنات الى ذات القيوم تعالى تكون نسبة الحلول ، هيهات إن الحالية والمحلية مما يقتضيان الاثنينية في الوجود بين الحال والمحل . وها هنا ـ أي عند طلوع شمس التحقيق من أفق العقل الانساني المنَوّر بنور الهداية والتوفيق ـ ظهر أن لا ثاني للوجود الواحد الأحد الحق ، واضمحلّت الكثرة

٩٥ ـ إذ يرى : «ان المعلول عند المحققين يكون حيثية اعتبارية لعلته التامة ، فيكون الايجاد عندهم عبارة عن صيرورة الوجود الحقيقي ذا ظاهر ، فالحق هو الوجود الحقيقي والخلق هو ظاهره ، والظاهر والباطن لا تغاير بينهما بالذات في الأعيان ، بل انما يكون التغاير بينهما بالاعتبار والتعقل ، وأخيراً التنزيل عن هذا بقوله تعالى ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾ . فالايجاد عندهم هو صيرورة الوجود الحقيقي ذا حيثيات ظهورية انتزاعية ، وان شئت قلت : هو عبارة عن صيرورة الوجود الحقيقي متعيناً بالتعينات الممكنة الاعتبارية ، وان شئت قلت : هو عبارة عن انبساط الوجود الحقيقي في الممكنات ، وان شئت قلت : هو عبارة عن صيرورة الوجود الحقيقي ذا حيثية انتزاع الماهيات الممكنة» . كذلك فانه يقول : «إن التغاير بين الوجود الحقيقي الذي هو موجود بذاته وبين الممكنات التي هي موجودة باعتبار ارتباطها بذلك الموجود ، ليس خارجاً بأن يكون لكل هوية ، بل انما يكون في التصور والاعتبار»(قرة العيون ، ص ١٨١ ـ ١٨٣) .

الوهمية ، وارتفعت أغاليط الأوهام ، والآن حصحص الحق ، وسطع نوره النافذ في هياكل الممكنات (يقذف به على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق) ، وللثنويين الويل مما يصفون إذ قد انكشف ان كل ما يقع اسم الوجود عليه ولو بنحو من الأنحاء فليس إلا شأناً من شؤون الواحد القيومي ونعتاً من نعوت ذاته ، ولمعة من لمّعات صفاته . فما وصفناه أولاً أن في الوجود علة ومعلولاً بحسب النظر الجليل ـ أي العقل ـ قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني الى كون العلة منهما أمراً حقيقياً والمعلول جهة من جهاته ، ورجعت علّية المسمى بالعلة وتأثيره للمعلول الى تطوره بطور وتحيّثه بحيثية ، لا إنفصال شيء مباين عنه»[٩٦] .

وهو في محل آخر أوضح ان اعتبار انعدام العلّية والتأثير بين الموجودات راجع الى طبيعة التقدم في الوجود ذاته[٩٧] ، ولكي يدفع عن نفسه التناقض بين اعتباره للعلية الفاعلة ونفيها ، ذكر بأن المبدأ الأول بالقياس الى الماهية الموجودة المعلولة يعتبر فاعلاً . أما بالنسبة الى نفس الوجود الفايض عليها منه فيعتبر مقوماً لا فاعلاً ، باعتبار أن هذا الوجود غير مباين له . في حين أن ذلك المبدأ بالقياس الى نفس تلك الماهية بما «هي هي» فليس له سببية ولا تقويم أصلاً[٩٨] .

فهو بهذا التحليل العقلي يكشف حقيقة ما توصل اليه العرفاء بالكشف والشهود ، لذلك فهو يصرح : «انكشف حقيقة ما اتفق عليه أهل الكشف والشهود من أن الماهيات الامكانية أمور عدمية . . لا بمعنى أنها من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية ، بل بمعنى أنها غير موجودة لا في حد أنفسها ولا بحسب الواقع ، لأن ما لا يكون وجوداً ولا موجوداً في حد نفسه لا يمكن أن يصير موجوداً بتأثير الغير وافاضته ، بل الموجود هو الوجود واطواره وشؤونه وانحاؤه ، والماهيات موجوديتها انما هي بالعرض بواسطة تعلقها في العقل بمراتب الوجود وتطوره باطوارها . . فحقايق الممكنات باقية على عدميتها أزلاً وأبداً ، واستفادتها للوجود ليس على وجه يصير الوجود الحقيقي صفة لها ، نعم هي تصير مظاهر ومرائي

---

٩٦ ـ الاسفار ، ج٢ ، ص٢٩٩ ـ ٣٠١ ، وقرة العيون ، ص١٨٩ ـ ١٩٩ . كذلك لطائف العرفان ، ص٦٤ ، والشواهد الربوبية ، ص٥٠ ـ ٥١ .

٩٧ ـ فذكر يقول : «وبالجملة ، وجود كل علة موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم ، إذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلة بما يؤثر في شيء مغاير للفاعل ، فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم بالعلية ، واما تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر غير ما بالعلية ، إذ ليس بينهما تأثير وتأثر ولا فاعلية ولا مفعولية ، بل حكمهما حكم شيء واحد له شؤون وأطوار وله تطور من طور الى طور»(الاسفار ، ج٣ ، ص٢٥٧ ـ ٢٥٨ ، وكذا في نهاية الحكمة ، ص٢٢٦) .

٩٨ ـ الشواهد الربوبية ، ص٩٧ .

للوجود الحقيقي بسبب اجتماعها من تضاعيف الامكانات الحاصلة لها من تنزلات الوجود مع بقائها على عدميتها الذاتية»[٩٩] .

والملاحظ ان هذه الرؤية شبيهة برؤية الغزالي ، وإن كانت أعمق منها ، إذ لم يشأ هذا الامام أن يقضي على العلاقة الإثنينية كما فعل صدر المتألهين من موقع العقل ذاته . .

نعود لنقول : ليس هناك تبرير يجعل صدر المتألهين يستطيع أن يحول العلاقة الإثنينية للعلية الى الوحدة الصوفية لولا علاقة الشبه والسنخية . فمن منطلق أن هناك سنخية بين الوجود الحق وما دونه من المراتب ، اعتقد أنه يعبّر عن فيضان ذلك الوجود على ذاته ، فهو «لغاية تمامية وفرط كماله فاض على ذاته من ذاته ، وفاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته» . وهذا الظهور الثانوي لذات الحق على نفسه هو نفسه المعبّر عنه بـ «نزول الوجود الواجبي بعبارة ، والافاضة بعبارة أخرى ، والنفس الرحمانية في اصطلاح قوم ، والعلّية والتأثير في لسان قوم آخر ، والمحبة الأفعالية عند أهل الذوق ، والتجلي على الغير عند بعض» والذي منه نشأت الكثرة والتعدد[١٠٠] .

فلولا الشبه والسنخية ما كان هناك مبرر للاعتقاد بتنزل وجود الحق في سائر المراتب الأخرى ، وبالتالي القول بالوحدة المطلقة له ، وإن كانت هذه الوحدة تتوسط بين طريقة العرفاء والفلاسفة ، فهي تقر بصدور الكثرة وانبساطها عن الواحد الحق دفعة واحدة كما هي نظرية العرفاء ، لكن هذه الكثرة هي من جهة منطوية في وحدة حقيقية جامعة لكل الاختلافات ، كما أنها من جهة أخرى مرتبة ترتيبها الفلسفي من الصدور طبقاً لنظرية (الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد) ، مما يعني أنها رهينة النظر الفلسفي في العلية .

ومن الواضح أن هذا الانتقال من السنخية والشبه بين العلة والمعلول الى الوحدة ، رغم الامضاء في حفظ المراتب المتعينة ، هو نفسه يبرر القول بالاتحاد الصوفي بطريقة عقلية ، كتوفيق بين الفلسفة والعرفان ، أو العقل والكشف . ذلك أن من المستحيل ان تتحقق حالة الاتحاد كما يصورها العرفاء ما لم يؤخذ باعتبار الشبه والوحدة الوجودية . فاذا كان صدر المتألهين استطاع أن يبرر الوحدة من خلال منطق الشبه والسنخية ، فانه يتمكن ولا شك أن يؤسس مقولته في تفسير حالة الاتحاد عبر الوحدة المشبعة بمرايا الظل والشبه ، وبذلك يكون قد عبّد طريقه الفلسفي باتجاه المرمى الصوفي .

---

٩٩ ـ لطائف العرفان ، ص٨٦ .

١٠٠ ـ انظر : قرة العيون ، ص١٩٠ ـ ١٩١ .

فالاتجاه العام للفلاسفة منذ الفارابي يتنكر لمقالة الاتحاد الصوفي حفاظاً على العلاقة السببية في العلة والمعلول . فهو يكتفي ببلوغ مرحلة الاتصال دون الاتحاد ، لذا يقرر أن أقصى صورة لتحقيق كمال الانسان وبهجته وسعادته هي بلوغ الاتصال بالعقل الفعال[١٠١] . وقد استمرت هذه النزعة عند الفلاسفة حتى لدى فيلسوف الاشراق السهروردي الذي أحال الاتحاد معترفاً بحدود الاتصال[١٠٢] . كما ولقي هذا الاتجاه شيئاً من المجاراة لدى صدر المتألهين في بعض كتبه ، فهو في كتاب (المبدأ والمعاد) حدّد غاية خلق الانسان بمشاهدة المعقولات والاتصال بالمفارقات ومن ثم معرفة الحق وعبادته ، وذلك بأن تصبح النفس عقلاً مستفاداً من العقل الفعال ، فتتحقق بذلك الغاية القصوى من ايجاد عالم الحق ، اذ الانسان الذي من فضائله تكونت سائر الأكوان يمثل كمال العود وصورته ، مثلما يمثل العقل الفعال غاية عالم البدء وكماله[١٠٣] . ولا شك أن هذه النظرية من الاتصال بالمفارقات وتحول النفس الى عقل مستفاد ، لا يستفاد منها الاتحاد بنزعته الصوفية التي يقرر فيها أن الكمال ليس الاتصال بل الاتحاد ذاته ، وان كان الأمر يتضمن الاتصال لكنه لا يقف عند هذا الحد بل يتجاوزه الى مرحلة الاتحاد والفناء عبر الحركة الجوهرية . فالغرض من الخلق عند صدر المتألهين هو وجود الله ، وأن يصل كل ناقص الى كماله ، فتبلغ المادة الى صورتها ، والصورة الى معناها ونفسها ، وأن تلحق النفس الى درجة العقل ومقام الروح ، وفيها تكون السعادة والطمأنينة القصوتان[١٠٤] .

إن فلسفة صدر المتألهين لعملية الاتحاد تقوم أساساً على ما أقره الفلاسفة بأن هناك حركة طبيعية للأشياء نحو معشوقاتها ، غايتها هو التشبّه بهذه المعشوقات . لكن الجديد في فلسفته هو اتخاذ هذا «التشبه» قنطرة للقول بالاتحاد . فقد قرر أن التكامل الذي يكون بالحركة لا يتصف بمجرد تشبّه السافل العاشق بمعشوقه العالي ، ذلك لأن التشبّه أمر ذهني لا وجود له في الخارج ، ومن ثم فانه ليس مقصوداً حقيقياً ، وانما يحصل التكامل باتحاد العاشق بالمعشوق وصيرورته إياه . ففي الفلك مثلاً أن مراده الحقيقي ليس مجرد التشبه ، بل الاتحاد والصيرورة بالجوهر العقلي الكامل ، وهو مراده الكلي ، وأما مراده الجزئي فهو أحد جزئياته الذي هو

١٠١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص٨٥ .

١٠٢ ـ كتاب المشارع والمطارحات ، ص٥٠١ ، نفس المعطيات السابقة .

١٠٣ ـ انظر : المبدأ والمعاد ، ص٢٧٣ ـ ٢٧٤ .

١٠٤ ـ انظر : أسرار الايات لصدر المتألهين ، ص٩١ .

جوهر نفساني جزئي ، فبهذا الشكل تتجدد للنفس الفلكية دائماً أمثال يتصل كل منها الى العالم الأعلى وتتحد بالجوهر المفارق ، ويوجد بدله ، وهكذا[١٠٥] . .

كذلك أن النفس البشرية هي الأخرى تتحد أيضاً بالعقل الفعال ، فتكون هي هو ، وهو هي ، حيث تبلغ درجة تكون جميع الموجودات أجزاء ذاتها ، وتكون قوتها سارية في الجميع ، ويكون وجودها غاية الكون والخليقة[١٠٦] .

فبنظر فيلسوفنا أن هذا الشكل من الاتحاد لم يُدرك غوره ويُنل طوره أكثر الفلاسفة المسلمين ، بل وهو ينفي أن يكون أحد من علماء المسلمين قبله استطاع تنقيحه . فعموم الفلاسفة قدحوا فيه وردوا على فرفريوس الذي نُسب اليه القول به ، كما هو الحال مع ابن سينا الذي عرّضه فيلسوفنا للنقد لإنكاره هذا الاتحاد في بعض كتبه الفلسفية[١٠٧] ، وإن كان أقرّبه في بعض رسائله العرفانية . لكن ظلت عملية تنقيحه وتحقيقه فلسفياً منوطة لأول مرة في تاريخ الفكر الوجودي بيد صدر المتألهين . فهو قد أنكر الاتحاد بين وجود أمرين متعددين بالفعل ليصيرا موجوداً واحداً ، معتبراً ذلك مستحيلاً ، لكنه جوّز صيرورة ذات واحدة بحيث تستكمل وتقوى في ذاتها وتشتد في طورها حتى تصبح أمر مصداق لم يكن مصداقاً لها في السابق وذلك لسعة دائرة وجودها . فمعنى اتحاد النفس بالعقل الفعال هو صيرورتها في ذاتها عقلاً فعالاً للصور دون أن يتكثر العقل بالعدد ، بل له وحدة جمعية أخرى ، ليست كالوحدة العددية التي تكون لشخص من أشخاص نوع واحد بالعموم . فعلى رغم كون العقل الفعال فاعلاً لتلك النفوس المتعلقة بالأبدان ، فهو أيضاً غاية كمالية مترتبة عليها وصورة عقلية لها محيطة بها . فله وجودان ، وجود في نفسه ، ووجود في أنفسنا لأنفسنا ، إذ كمال النفس البشرية وتمامها هو وجود العقل الفعال وصيرورتها إياه واتحادها به . بذلك تصبح النفوس

١٠٥ ـ انظر : أسرار الايات ، ص٦٣ .

١٠٦ ـ انظر : مفاتيح الغيب ، ص٥٨٦ .

١٠٧ ـ انظر : الاسفار ، ج٣ ، ص٣١٢ ـ ٣٣٥ وج٦ ، ص٢١٤ و١٨٨ ، كذلك : القسم الثالث والرابع من الاشارات والتنبيهات لابن سينا ، ص٦٩٨ ـ ٧٠٥ ، (طبعة دار المعارف ، ١٩٥٨) . جاء في كتاب ابن سينا الأخير انكاره للاتحاد ، مشيراً الى أن فرفريوس كان يقول به في كتاب له «يثني عليه المشّاؤون ، وهو سخف حشف كله ، وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه ولا فرفريوس نفسه» . وانسجاماً مع هذه النظرة فان ابن سينا في كتابه (المباحثات) قد فسّر عملية تعقل العقل الإلهي والعقول المفارقة بما يخرجها عن «الاتحاد» ، وذلك هو أنه يبادر بالتساؤل ثم الجواب قائلاً : «إن كان التعقل هو أن يحصل للعاقل حقيقة المعقول ، فاذاً تحصل لنا اذا عقلنا الإله والعقول الفعالة حقيقتها ، فلكل منها اذاً حقيقتان فلم لا يجوز أن يحصل لذواتنا أيضاً حقيقتان ، وهناك يجوز ؟ الجواب : اذا أمكننا أن نعقل المفارقات تصورت حقائق لها في نفوسنا ، فتكون لها حقيقتان : حقائق في أنفسها لأنفسها وهي بها مفارقة ، وحقائق مُصوّرة فينا هي لنا ، فلذلك هذه ليست بعقول» . (المباحثات في : أرسطو عند العرب ، ص ١٩٦) .

الانسانية كأنها رقائق متشعبة عن ذلك العقل الى الأبدان ثم راجعة اليه عند استكمالها وتجردها[١٠٨] ، أما كيفية ذلك فهو أن العالم العقلي الذي وجدت النفوس منه وانتشرت الى هذا العالم ، غير متناهي القوى والجهات والحيثيات الوجودية ، وكلما انفصلت منه النفوس بقيت فيه القوة غير المتناهية كما كانت على حالها لا تبيد ولا تنفد . وهذه النفوس غير المتناهية كما كانت في العالم العقلي ليست على نعت الكثرة العددية ، ولا أنها ذات ترتيب ذاتي أو وضعي ، فهي متحدة بذلك العالم ، وذلك العالم يمثل تمامها ، فكلها شيء واحد وجوهر بسيط متحد عقلياً هو عبارة عما يطلق عنه بروح القدس (جبرائيل) ، أو رب النوع الانساني . فمن هذا العالم تكثرت النفوس وتنزلت الى عالم الدنيا ، فصارت لضعف تجوهرها متشبثة بأبدان ساكنة في منازل سفلية ، حيث لكل شيء أطوار واكوان من الوجود بعضها أشرف من البعض الآخر مع بقاء الحقيقة الواحدة رغم اختلافها بالنقص والكمال[١٠٩] . وبحسب هذه الأطوار فإن النفوس بما لها نشأة عقلية تكون قديمة ، وبما لها نشأة جسمانية فإنها حادثة[١١٠] .

لكن لا يعني ذلك عند صدر المتألهين أن صيرورة النفس البشرية عقلاً فعالاً هو أنها تدرك كل ما يدركه العقل الفعال ، ولا أنها كل هذا العقل كما هو في ذاته ، بل هي في كل تعقل مجرد تكون متحدة به من جهة هذا التعقل ، وكلما ازداد تعقلها ازداد اتحادها به[١١١] . إضافة الى أن هكذا اتحاد لا يعني حدوث تغير وتجدد واستحالة . فالسؤال عن كيفية حدوث الوجود المفارقي للنفس مع ان الحادث عند الفلاسفة كما هو معلوم يفتقر الى مادة والمجرد لا مادة له ، فهو أن الحادث الذي يحصل هنا ليس إلا اتصال النفس بذلك المفارق وانقلابها اليه ، لا أن ذات هذا الوجود المفارق هو الذي حصل له الحدوث والانقلاب ، بل النفس بما لها استعداد ومادة في تعلقها بالبدن ، حيث يكون آخر النشأة التعلقية للنفس هو أول درجات النشأة التجردية لها ، وفي هذا العالم المجرد المحض لا يلوحه حدوث وتغير حين تدخل النفس اليه ، كما لا يتغير بصدورها منه ، فورود النفس الى ذلك العالم بنحو صدورها منه بلا استحالة ولا تجدد ولا تغير[١١٢] .

هكذا للنفس البشرية مرتبتان في الوجود ، احداهما متصلة بالطبيعة البدنية ، والأخرى

١٠٨ـ لاحظ : الاسفار ، ج٩ ، ص١٤٠ ، والشواهد الربوبية ، ص٢٤٥ ، وعرشية صدر المتألهين ، ص٢٢٨ـ٢٢٩ .

١٠٩ـ لاحظ : الاسفار ، ج٨ ، ص٣٦٧ـ٣٦٩ و٣٧٢ .

١١٠ـ الاسفار ، ج٨ ، ص٣٧٥ .

١١١ـ الاسفار ، ج٣ ، ص٣٣٩ .

١١٢ـ الاسفار ، ج٨ ، ص٣٩٥ـ٣٩٦ .

متصلة بالجوهر العقلي ومستمدة منه . ففي المرتبة التي فيها تتعلق بالبدن تكون متبدلة فانية غير باقية ، أما في مرتبتها العقلية فإنها ثابتة باقية مستمرة ، ذلك لأن العالم العقلي محفوظ عن التغير والفناء بخلاف عالم الطبيعة المتجدد ، والنفس مترددة بين العالمين ، اذ لها وجه الى الطبيعة ووجه آخر الى العقل ، فبوجهها الطبيعي تندثر وتضمحل ، أما بوجهها العقلي فإنها تحشر الى عالم العقل ومأوى الأرواح فتعود الى الله تعالى كما بدأت منه[١١٣] .

إضافة الى وجود هاتين المرتبتين للنفس فهناك مرتبة ثالثة لها تتوسط بين العالمين العقلي والطبيعي ، وهو عالمها المثالي بعد مفارقة البدن الطبيعي كلياً[١١٤] . كما ان لكل من هذه المقامات الثلاثة درجات تتفاوت في القوة والضعف والكمال والنقص ، كإن يكون حس أقوى من حس آخر لها ، كالبصر بالقياس مع السمع ، وما الى ذلك . وعلى رغم كثرة هذه الدرجات والمقامات فإنه لا يتنافى مع وحدة وجودها وهويتها . وكذا الحال مع العقول التي هي أولى بذلك من النفوس ، حيث لكل عقل وحدة جمعية تنطوي فيه مراتب وحدود غير متناهية ، وكلها توجد بوجود واحد اجمالي ، أعلاها وأشدها هو ما يلي أدون مراتب ما هو فوقه ، وأدناها وانقصها هو ما يليه أعلى مراتب ما هو تحته ويتلوه في سلسلة الابداع[١١٥] .

بذلك هناك أمور عديدة قد فُسرت من خلال اتحاد العاقل بالمعقول ، منها : مسألة السعادة وغاية الخلق ، والمقامات المتعددة للانسان ، خاصة الكاملين منهم كالعرفاء والأولياء والأنبياء ، وكذلك مسألة الحشر والفناء ، على ما سنطّلع عليه في ما بعد .

هذا ما يتعلق باتحاد النفس البشرية وهي في جريها نحو العقل . لكن ماذا عن اتحاد العارف بالله كما تصر عليه الصوفية؟

واقع الأمر أن هناك ترديداً واضحاً يظهره صدر المتألهين ، فهو تارة يتبع التقليد الفلسفي نافياً الاتحاد وموجهاً المقالة الصوفية وجْهة أخرى ، لكنه تارة ثانية يؤيد هذه المقالة ويبررها فلسفياً . ففي التقليد الفلسفي يقرُّ أن هناك حجباً نورانية وظلمانية جد كثيرة تحجب عن معرفة الله ومشاهدته والاتصال به ، حتى قدّر لجبريل أن يكون محتجباً عنه بآلاف الحجب ، فكيف الحال بغيره من أفراد البشر الناقصين[١١٦]؟ وهو قد اعترف بعجز الانسان عن أن

١١٣ ـ أسرار الآيات ، ص٦٧ .

١١٤ ـ الاسفار ، ج٨ ، ص٣٧٥ ـ ٣٧٦ .

١١٥ ـ الاسفار ، ج٧ ، ص٢٥٥ ـ ٢٥٦ .

١١٦ ـ انظر : ايقاظ النائمين ، ص٦٣ ـ ٦٤ .

يخرق تلك الحجب مهما تكامل وتسامى في الرفعة والعلو ، بل وأقر أن الممكنات قد لا يمكنها مشاهدة ذاته تعالى إلا من وراء حجاب أو حجب ، بما في ذلك المعلول الأول الذي أجاز أن لا يشاهد ذاته تعالى الا بواسطة مشاهدة نفس ذاته الممكنة ، فيكون شهوده للحق بحسب شهود ذاته لا بحسب المشهود عليه . ومع هذا فانه اعتبر ذلك لا يتنافى مع ادعاء العارفين بالفناء ، باعتبار أن الفناء يحصل بترك الالتفات الى النفس والاقبال بكلية الذات الى الحق[١١٧] .

لكنه من جهة أخرى يلجأ الى المقالة الصوفية فيعتبر أن جميع الحجب النورية والظلمانية مرتفعة بحق العارفين ، مما يجعلهم يشهدونه دنيا وآخرة مشاهدة عينية دائمة[١١٨] . كما أنه على رغم اقراره باستحالة تعقل الحق وتصوره في الأذهان والعقول ، معللاً ذلك بما يلزم عن تعقله من انقلاب حقيقته ، حيث يصبح أمراً ذهنياً مع انه لا في موضوع ، فضلاً عن ان المعلول لا يمكنه أن يتعقل علته إلا اذا كان المعلول علة والعلة معلولاً ، حيث بحسب مفهوم قاعدة (العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول) فان معلومية شيء لشيء آخر بالكنه يستلزم معلوليته له ، وهو منتف بحق ذات الحق . . فعلى رغم ذلك فان فيلسوفنا قد قدّر امكانية الوصول الى معرفة ذات الحق بطريق أخرى ليس من خلال التصور الذهني والتعقلات ، ولا من خلال علاقة السببية باحاطة المعلول للعلة ، مما هو مستحيل كما عرفنا ، بل من خلال فناء السالك عن نفسه واندكاك جبل أنيته ، حتى يصبح الأمر واحداً صرفاً ، فتشهد ذات الحق على ذاته ، كما قال بعض العارفين : «عرفت ربي بربي ، ولولا ربي ما عرفت ربي»[١١٩] . وعليه صرح بأن العارفين اذا وصلوا الى لجة بحر الحقيقة كوشفوا بهوية الحق ، واذا استغرقوا في بحر الهوية الأحدية وبقوا ببقاء الإلوهية عرفوا الله بالله ، وعرفوا به كل شيء[١٢٠] .

فهذا هو الاتحاد الصوفي الذي يقبل أن يبرر فلسفياً اذا ما كانت الحقيقة هي حقيقة واحدة

---

١١٧ ـ المبدأ والمعاد لصدر المتألهين ، ص ٤٠ . وتأكيداً لهذا المعنى صرح قائلاً : «لما علمت معنى الوصول والتقرب الى الحق ، فالإلتحاق به على هذا الوجه من صيرورة العبد لصفاء ذاته وتسوية وجهه مرآة لمعرفة الحق وأسمائه وصفاته ، ومظهراً لأنواره وآثاره ، علمت ان هذا ليس بامتزاج ولا اتصال ولا حلول ولا اتحاد . . بل هو توجه استغراقي وعلاقة اضمحلالية وعبودية تامة يحكم عليها شعاع طامس قيومي يمحو عنها الالتفات الى غير الحق ، أيّ غير كان ، وإن كان هوية العارف اي عرفانه من حيث هو عرفانه ، فإن في ذلك شركاً خفياً وقولاً بالثاني ، والتوحيد ينافيه» ايقاظ النائمين ، ص ٦٧ .

١١٨ ـ انظر : مفاتيح الغيب ، ص ١٩٠ .

١١٩ ـ انظر كلاً من : المبدأ والمعاد ، ص ٣٣ ـ ٣٤ و ٣٦ ، وأسرار الايات ، ص ٢٢ ـ ٢٣ .

١٢٠ ـ انظر : أسرار الايات ، ص ١٠٥ ـ ١٠٦ .

لها أطوارها وفنونها «فكل وجود سوى الحق الواحد لمعة من لمعات ذاته ووجه من وجوهه ، وإن لجميع الموجودات أصلاً واحداً هو محقق الحقايق ومشيئ الأشياء ومذوت الذوات ، فهو الحقيقة والباقي شؤونه ، وهو النور والباقي سطوعه ، وهو الأصل وما عداه ظهوراته وتجلياته ، وهو الأول والآخر والظاهر والباطن»[١٢١] . فحيث أن لهذه الحقيقة الواحدة قابلية على الانبساط والقبض ، فانها من حيث انبساطها يحصل ما يطلق عليه بالنزول والخلق والصدور ، وهو أشبه بالحلول ، لكنها من حيث انقباضها يحصل فيها ما يطلق عليه بالصعود والعودة والموت والفناء والاتحاد . فهي في كل آن أزلاً وأبداً في بسط وانقباض ، ونزول وصعود ، وحلول واتحاد الخ . .

* * *

على أنه لما كانت هناك شعرة طفيفة تفصل بين الطريقتين الفلسفية والصوفية ، فقد ظهرت التمثيلات المعبرة عن وحدة الوجود لدى العرفاء والاشراقيين ممتزجة لم يراع فيها التمييز وتخصيص المناسبة . فالذي يناسب الصوفية تمثيل هذه الوحدة بالكلي الطبيعي الذي وجوده بوجود أفراده ، أو بالهيولى المتصورة بصور البسائط العنصرية ومركباتها ، أو بالنفس والجسد من حيث سريان النفس بكافة الأعضاء ، وكذا بالبحر وأمواجه ، إذ ليس بينهما اختلاف إلا باعتبار عقلي ، لأن الأمواج عبارة عن تشكيلات لذات البحر[١٢٢] . ومن التمثيلات المناسبة الأخرى حدوث الدائرة من الشعلة الجوالة ، إذ تتكون من حركتها السريعة دائرة موهومة في الخارج ، مع أن ليس هناك الا النار وما عداها وهم لا حقيقة له في الأصل . كما أن منها التمثيل بالمداد وعلاقته بالحروف ، إذ أن ظهور المداد في صور الحروف ـ كما يذكر الفيض الكاشاني ـ لا يقدح في صرافة وحدته ووحدة حقيقته ، وكذلك ظهور الوجود في صور الموجودات لا يقدح في صرافة وحدته ووحدة حقيقته ، فليس في اللوح الا المداد ، ووجود الحروف أمر اعتباري ، كذلك لا توجد حقيقة في العالم سوى الوجود المسمى بالحق ، لأن سائر التعينات المتكثرة للموجودات ما هي الا أمور اعتبارية وهمية . وكذلك «كما أن الحروف كلها بالمداد موجودة وبدونه معدومة ، بل ليس في الحروف الا المداد ، بل ليس الحروف الا المداد وانما ظهر بصور الحروف ، فكذلك العارف لا يشاهد بالحقيقة في أعيان

١٢١ ـ انظر : شرح رسالة المشاعر للاهيجي ، ص٢٦٣ .

١٢٢ ـ يقول حيد الآملي : « . . ان الأمواج والقطرات وان كانت لها اعتباراً عقلياً وتميزاً وهمياً ، لكن في الحقيقة ليس لها وجود أصلاً ، لأن الوجود الحقيقي للبحر فقط ، والأمواج هالكة فانية في نفس الأمر ، وهذا أمره معقول يعرفه كل عاقل وبل أمر محسوس يعرفه كل ذي حس . . » ، أسرار الشريعة ، ص٧٧ ـ ٧٨ .

العالم الا الوجود الحق لعلمه بأن أعيان الموجودات كلها به موجودة ، وبدونه معدومة ، بل ليس في الوجود الا هو وانما ظهر بصور الأعيان»[١٢٣] .

أما التمثيلات الدالة على ما يناسب أهل الاشراق ، فمنها : استفادة نور القمر من الشمس ، وانطباع صورة واحدة في مرايا متكثرة مختلفة التركيب ، وكذلك ما يحصل من أطوار لضوء الشمس في الزجاجات الملونة . فمع أن هذا الضوء لا تفاوت فيه ولا لون له في نفسه ، الا أنه يظهر في الزجاجات مختلفاً من حيث اللون والتفاوت في الكمال . وأيضاً علاقة النفس بالبدن باعتبار آخر ، وذلك من حيث يشخص السريان بخصوص فعلها لا ذاتها .

كما أن علاقة الواحد بالعدد تارة تُمثَّل لتدل على ما يناسب الطريقة الاشراقية ، وأخرى لتدل على ما يناسب الطريقة الصوفية . فالواحد موجود ، وبوجوده توجد سائر الأرقام ، فلا وجود للاثنين ما لم نضف الى الواحد واحداً ، وكذا الثلاثة توجد باضافة الواحد الى الاثنين ، وهكذا الى ما لا نهاية له ، فلو فُني الواحد لفني كل العدد ، في حين أن أي مرتبة تعدم لا يؤدي الى انعدامه . وهذا التمثيل يمكن أن يناسب أهل الاشراق بلون من الاعتبار . لكن حين يعتبر الواحد نفس العدد ، والعدد كله واحداً لأنه مشترك في جميع المراتب التي تعتبر تكراراً له ، ففي هذه الحالة يصبح التمثيل مناسباً لطريقة الصوفية ، إذ يكون دالاً على مقارنة الحق بالخلق ، حيث يظهر بصور البسائط ثم المركبات ، مع الاحتفاظ بوحدة الحقيقة ووهم التغاير الظاهر بينهما[١٢٤] .

* * *

بذلك ننتهي الى أن العرض السابق يكفي لاعادة النظر تجاه الموقف المرسوم لكل من الفلسفة والتصوف ، سواء من الناحية التاريخية لهما ، أو من حيث العلاقة المنطقية الصميمة التي تشدّهما ببعضهما معاً . فالدراسات التي تعدّ العرفان عبارة عن «اللامعقول» أو «العقل المستقيل» ، والتي تضع بينه وبين الفلسفة حاجزاً أصماً ، هي دراسات موهومة طبقاً للعرض الذي قدمناه . صحيح أن الاتجاه العرفاني والباطني غالباً ما يبعد التفكير العقلي عن دائرته ، كما وأنه كثيراً ما يظهر العلاقات المعرفية اللامعقولة ، بحيث أنه يمكن أن يستدل من أي شيء

١٢٣ ـ كلمات مكنونة ، ص٣٧ ـ ٣٩ .

١٢٤ ـ لاحظ مدارك التمثيلات في المصادر التالية : تحفه ، ص١٣٠ ـ ١٣١ ، وقرة العيون ، ص٢٠٧ ـ ٢٠٨ ، وكلمات مكنونة ، ص٣٧ ـ ٣٩ ، وأسرار الشريعة ، ص٧٧ ـ ٧٨ .

على أي شيء ، أو لخدمة أغراضه المذهبية الآيديولوجية . . لكن رغم هذه المظاهر التي تلبسه ثوب «اللامعقول» أو «العقل المستقيل» ، فانه يظل من حيث الأساس مشدود الحركة والارتباط بداينمو تفكير هو نفس الداينمو الذي يشغّل حركة التفكير الفلسفي ، وإن اختلفا في بعض الاعتبارات . ومهما يكن من أمر هذا الاختلاف فهو عند الوجوديين ليس أكثر من شعرة سرعان ما تقبل القطع ، حيث فيه ينقلب الفيلسوف ليكون عارفاً ، كما وينقلب العارف ليكون فيلسوفاً . فلهذا الاختلاط يصبح من الصعب أحياناً التمييز بين الوجديين ، وتقدير أن هذا فيلسوف وذاك عارف . فاذا كان من الواضح أن أرسطو وابن باجة وابن رشد هم من الفلاسفة الصريحين ، وكذلك أن ابن عربي والآملي والجيلاني هم من العرفاء الصريحين ، فان من أمثال ابن سينا والغزالي والسهروردي وصدر المتألهين يمكن عدّهم باعتبارات معينة فلاسفة ، وباعتبارات أخرى عرفاء ذوي نزعة باطنية . يضاف الى أن هناك بعض الوجوديين من لهم مداخل يدخلون من خلالها الى غير البيوت المخصصة لهم ، كما هو الحال مع ابن باجة ، فمع أنه فيلسوف قح لكن له بعض المداخل الصوفية التي يتسلل من خلالها الى بيت العرفان . بل أن هذا الأمر ينطبق على ابن رشد ذاته ، فهو أيضاً يتسلل أحياناً الى موقع آخر غير موقعه كفيلسوف . كل هذا التلون والاختلاط انما يعود الى وحدة الجامع المشترك لداينمو التفكير الوجودي .

على ذلك فان ما يقيمه بعض المفكرين من حاجز معرفي أصم بين الفلسفة والعرفان لا يسعه أن يفسر ما سبق كشفه من الارتباط والاشتراك الى درجة يكاد يصل الى حد التماثل بينهما في الرؤية ، استناداً الى ذلك الجامع المشترك لداينمو التفكير الوجودي[١٢٥] .

وأخيراً فان ما نريد أن نؤكد عليه هو ان للفلاسفة انتماءهم الخاص الذي يجعلهم يقفون على خشبة مسرح واحدة . فآراؤهم وإن بدتْ مختلفة من هنا وهناك ، الا أنها غالباً ما تكون متفقة على النحو الكلي ، ذلك لأن المبررات والأسس التي تقوم عليها تظل تحت هيمنة «القوانين الحكمية» ولو من بعض الوجوه ، والأهم من ذلك كله هو أن هناك وحدة ايبستمولوجية تجمعهم ، فهي تجمع بين أرسطو وابن سينا ، وبين الفلسفة المغربية والمشرقية ، وكذلك بين الفلسفة عموماً والعرفان . فكل هذه الثنايا والمجاميع لها وحدة تجمعها هي عبارة عن داينمو التفكير الوجودي ، أو الأصل الفعال المتمثل بالسنخية .

---

١٢٥ ـ ينظر بهذا الصدد بحثنا المعنون «الجابري والقطيعة المزعومة بين الفكر المغربي والمشرقي ، مجلة الفكر العربي ، سنة ١٩٩٤ ، العدد (٧٦) . كذلك بحثنا المعنون «الفصل بين ابن سينا وأرسطو في مشروع الجابري وهم أم حقيقة أم . .؟ !» ، مجلة الوحدة بالمغرب ، سنة ١٩٩٤ ، العدد ١٠٦ .

القسم الثالث

مدخل الى النظام المعياري

دوائر النظام المعياري

(الأدوات المعرفية والتأسيس القبلي للنظر)

الفصل السادس

الأدوات المعرفية
وتاريخ النظام المعياري

المعلومة الأولى التي ينبغي التذكير بها وتسجيلها هو أن المدار المعرفي الذي شغل النظام المعياري بشكل رئيس وأساس هو مدار نظرية التكليف . فهذا ما سبق أن حددناه بوضوح ، لكن الاضافة التي نريد ابرازها هنا ، هو ان عنصر التفكير الذي ملأ مساحة هذه النظرية لم يتعد في الغالب حدود الاشكالية الخاصة بالعقل والنص والعلاقة التي تربطهما معاً ، وهي التي تعد أهم ما في الموضوع .

واذا كان من الواضح أنه قد أُجري على الاشكالية الخاصة بتلك العلاقة نوع من التقنين ، فان من الطبيعي أن لا يكون هذا التقنين قد تمّ إجراؤه دفعة واحدة منذ بداية التاريخ الفعلي للفكر الاسلامي . فالنظام المعياري وإن تعلّق بأهداب نظرية التكليف منذ أن عرف الفكر الاسلامي وجوده ، الا أنه لم يعِ علاقة العقل بالنص كما وعاها في ما بعد . فقد كانت هناك علوم ومذاهب بعضها يقوم على العقل ، وبعض آخر يقوم على النقل ، كما أن منها ما يقوم على العقل والنقل معاً . وفي جميع الأحوال كانت العلاقة التي تربط هذين الكيانين ، تنطوي أحياناً على التعايش وربما التأسيس ، وأخرى على الاستقلال ، وثالثة على التباعد والنفور طبقاً للدوافع الدينية والهواجس الايديولوجية الخاصة . لكن سواء بهذه العلاقة أم تلك لم يظهر في أول الأمر وعي ابستمولوجي بوجود هذين الكيانين كأمرين منفصلين يحتاجان الى نوع من التحليل والمعالجة الخاصة ليمكن تبرير حالات الوصل أو الفصل بينهما معرفياً ومنطقياً ، وهو الحد الذي أخذ تكامله عبر القرون بالتدريج ، والذي أفضى في نهايته الى الوعي بوجود نوع من التناقض المعرفي وتخلخل حاد في تلك العلاقة .

دعنا في البداية نتحدث عن بدايات الحركة العقلية التي مهما أوغلنا وجودها في أعماق

التاريخ الاسلامي ، لا يمكن اعتبارها سابقة أو مقارنة لوجود الحركة النقلية والنصية التي بدايتها تبدأ ببداية الاسلام ذاته . فأقدم ما وصل الينا بشأن هذه الحركة هو الرسالة المنسوبة الى الحسن بن محمد بن الحنفية (المتوفي سنة ١٠١هـ) في القدر ، التي يرجع تأليفها الى سنة ٧٣هـ ، وهي أقدم من رسالة القدر للحسن البصري (المتوفي سنة ١١٠هـ)[١] . وما تمتاز به رسالة ابن الحنفية هو أنها ذات منحى جدلي لا تختلف في العموم عن الطريقة العامة لعلم الكلام ، فهي تفترض حضور خصم تحسم معه الحوار بالصيغة الشرطية ، فتفترض جميع الأجوبة التي يمكن أن يطرحها الخصم لتوقعه في فخ النتائج الباطلة ومن ثم تدلل على بطلان مقدماتها . ويلاحظ في هذه الرسالة أيضاً أن صورة المجادلة تتخذ شكلاً مزدوجاً ، فهي تارة تنطلق من منطلقات النص وتتبع هداه ، وتلجأ تارة أخرى الى الاعتبارات العقلية الصرفة[٢] . والنظرية التي تريد أن تكرسها هذه الرسالة هي دعم المشيئة الإلهية الى حد قريب من نظرية الجبر أو الكسب الأشعرية . وبالتالي فهي تتلاءم مع النزعة التي تلجأ اليها السلطة الأموية الحاكمة . مع ان الحسن ينتمي الى الأسرة الهاشمية المعارضة لهذه السلطة . لكن في المقابل هناك من المعارضين من يقول بنظرية الجبر التي وظفتها السلطة الأموية في قضاياها السياسية ، كما هو الحال مع جهم بن صفوان . الأمر الذي لا يبرر حالة الطعن في نسبة الرسالة الى الحسن من هذه الناحية ـ السياسية ـ ، وإن كان قد يثير بعض الشكوك في الأمر ، خصوصاً وقد نُقل ان غيلان الدمشقي (المتوفي سنة ١٠٥هـ) قد درس في المدينة على يد الحسن ، وتأثر به في القول بالارجاء ، لكنه مع ذلك يقول بالتفويض وحرية ارادة الانسان . كذلك فان الهمداني المعتزلي يراه من أوائل المعتزلة وأنه لم يخالف أباه وأخاه إلا في نظرية الارجاء ، حيث كتب فيه كتابه (في الإرجاء) . وعلى يد هذه الأسرة العلوية تربى واصل بن عطاء المُمذهب للفرقة الاعتزالية[٣] . اضافة الى ان هناك اثنين آخرين بذلك الاسم ، كما ينص عليهما ابن النوبختي في (فرق الشيعة) ، وهما الحسن بن علي بن محمد بن الحنفية والحسن بن علي بن الحسن بن علي بن محمد بن الحنفية ، وأن كلاً منهما كان اماماً من أئمة الكيسانية

---

١ ـ انظر هذه الرسالة في : رسائل العدل والتوحيد ، دراسة وتحقيق الدكتور محمد عمارة ، ج١ ، ص١١١ ـ ١٢٢ ، دار الشروق ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م .

٢ ـ انظر هذه الرسالة المنشورة مع رسالة عمر بن عبد العزيز في : بدايات علم الكلام في الاسلام ، تعليق يوسف فان اس ، المعهد الالماني للأبحاث الشرقية ببيروت ، ١٩٧٧م .

٣ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج١ ، ص٣٢٠ ـ ٣٢١ .

أو المختارية ، وقد عرفت هذه الفرقة بالغلو ، كما وظهر بين أصحابها أفكار الجبر والتشبيه[٤] ، الأمر الذي جعل الامام يحيى بن الحسن (المتوفي سنة ٢٩٨هـ) يرد على الحسن بن الحنفية في نظريته الجبرية وذلك بكتاب له بعنوان (الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية)[٥] .

مع ذلك يمكن اعتبار عملية التنظير الأولى للحركة العقلية تعود الى بداية القرن الثاني للهجرة ، كما برزت لدى جهم بن صفوان (المتوفي سنة ١٢٨هـ) . فقد أسس جهم منظومته المعرفية طبقاً للعقل ، وهو بذلك يسبق المعتزلة من حيث المنهج العقلي ، كما أنه يسبقهم في العديد من قضايا المحتوى . إذ كان كثير الاعتماد والتعويل على الحركة العقلية في التفكير والاستدلال . فمن ذلك اعتقاده بأن الله عبارة عن ذات فحسب ، خشية تشبيهه بشيء من خلقه ، فهو بالتالي لا يجيز وصفه بأي وصف يعرّضه الى هذا التشبيه ، فليس هو بشيء ولا من شيء ولا فيه ، ولا يقع عليه أي صفة ، لذلك أنه ينفي كونه حياً وعالماً ، حيث أن هذه الأوصاف متعلقة بمخلوقاته ، والاشتراك بها يعني الشرك لها في الأزلية[٦] . لكنه مع ذلك يثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً ، باعتبار أن هذه المواصفات لا يوصف بها شيء من خلقه . وهو إذ ينفي أن يوصف الله بالعلم فذلك أنه ينظر اليه بأنه حادث لا قديم ، وهو علم لا محل له ، يتعدد بعدد الموجودات المعلومة . وكما يقول في استدلالاته العقلية في هذا الموضوع : «لا يجوز أن يعلم ـ الله ـ الشيء قبل خلقه ، لأنه لو علم ثم خلق ، أفبقي علمه على ما كان أم لم يبق؟ فإن بقي فهو جهل ، فإن العلم بأن سيوجد غير العلم بأن قد وجد . وإن لم يبق فقد تغير ، والمتغير مخلوق ليس بقديم . . واذا ثبت حدوث العلم فليس يخلو : إما أن يحدث في ذاته تعالى ، وذلك يؤدي الى التغير في ذاته ، وأن يكون محلاً للحوادث . وإما أن يحدث في محل فيكون المحل موصوفاً به ، لا الباري تعالى ، فتعين أنه لا محل له»[٧] . كما انه يستدل عقلياً على القدرة الحادثة للانسان ليثبت الجبر الإلهي بقوله : «ان الانسان لا يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وانما هو مجبور في أفعاله ، لا قدرة له ، ولا إرادة ، ولا اختيار . وانما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وتنسب اليه الأفعال

٤ ـ انظر تعليق محمد عمارة في : رسائل العدل والتوحيد ، ج٢ ، ص١١٤ .

٥ ـ نشر هذا الكتاب في نفس المصدر السابق ، ج٢ ، ص١١٢ ـ ٢٨٠ .

٦ ـ انظر : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطي ، ص٧٥ وما بعدها ، مطبعة الدولة في استانبول ، ١٩٣٤م . وكذلك : مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين للامام الأشعري ، ج١ ، ص٢٨٠ .

٧ ـ الملل والنحل ، ص٣٦ .

مجازاً كما تنسب الى الجمادات ، كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وتغيمت السماء وأمطرت ، واهتزت الأرض وأنبتت ، الى غير ذلك . والثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال كلها جبر . واذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً»[٨] . ومن استدلالاته العقلية الأخرى ، يرى أن حركات الخلائق في العالم الآخر ـ الجنة والنار ـ يجب أن تكون منقطعة لا خالدة . وهو في هذا الاعتقاد يقيس حركات الآخرة على حركات الابتداء ، فكما أنه لا يمكن تصور حركات غير متناهية أولاً ، فكذلك لا يتصور حركات لا تتناهى آخراً . وهو قد حمل قوله تعالى ﴿خالدين فيها﴾ على المبالغة والتأكيد دون الحقيقة ، مثلما يقال : «خلد الله ملك فلان» . كما أنه استشهد على اعتقاده في الانقطاع بقوله تعالى : ﴿خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربّك﴾ ، اذ الاية فيها شرط واستثناء ، بينما الخلود والتأبيد لا شرط فيه ولا استثناء[٩] .

لا شك ان مثل هذا التفكير العقلي لجهم وطبيعة الاستدلال الذي ينطوي عليه عموماً ، نجده عينه لدى علم الكلام في كافة مدارسه ومراحله وتطوراته . فهو على سبيل المثال إن كان يتفق معه الأشاعرة في طبيعة الاستدلال من أن الفعل والخلق هو من خصوصيات الله دون أن يشاركه به أحد من خلقه ، خشية الوقوع في حد الشرك ، فكذلك يتفق معه المعتزلة أيضاً في علة القول بخلق القرآن واستحالة رؤية الله ، وذلك طبقاً لنفي الصفات الموجبة للتشبيه والشرك ، والتي منها صفة الكلام والجسمية .

على ان المهم في طريقة جهم هو أنه ومنذ بكارة الاعتماد على العقل في التفكير يُنقل عنه بأنه قائل بأسبقية الوجوب العقلي على السمعي ، وذلك في عبارة مجملة كما يذكرها الشهرستاني ، اذ ينص على أنه كان موافقاً «للمعتزلة في نفي الرؤية ، واثبات خلق الكلام ، وايجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع»[١٠] . لكنا نشك أن يكون جهم قد حدد فعلاً ذلك الوجوب وأسبقيته ، خاصة وأن هذا القول لم يرد عن المعتزلة الأوائل ، ولم ينقل عنهم شيء حول ذلك ، بالرغم من أهميته وحساسيته . فربما كان تاريخ القول بالواجبات العقلية كما يقول المعتزلة يعود الى أبي الهذيل العلاف (المتوفي سنة ٢٢٦هـ) ، حيث نُقل عنه قوله في المكلّف قبل ورود السمع ، فذكر أنه «يجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير

٨ـ المصدر السابق ، ص٣٦ .
٩ـ الملل والنحل ، ص٣٧ .
١٠ـ المصدر السابق ، ص٣٧ .

خاطر ، وإن قصّر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً ، ويعلم أيضاً حُسن الحَسن وقُبح القبيح ، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل ، والإعراض عن القبيح كالكذب والجور»[١١] .

كما اتبعه في ذلك ابراهيم بن يسار النظام (المتوفي سنة ٢٣١هـ) ، فهو أيضاً يرى أن الانسان قبل ورود السمع إن كان عاقلاً ومتمكناً من النظر فأنه يجب عليه النظر والاستدلال لمعرفة الباري ، كما أنه يقول بالحسن والقبح العقليين في كل ما يتصرف به الانسان من أفعال[١٢] . وقد عُرف عن النظام انه كان كثير التأويل للكتاب بحجة النظر العقلي ، وانه يرى أن هذا النظر يمكنه أن ينسخ الأخبار . لهذا ألف ابن قتيبة (المتوفي سنة ٢٧٦هـ) كتابه (تأويل مختلف الحديث) للرد عليه وعلى أصحابه الذين أولوا الآيات وأبطلوا الكثير من الأحاديث والأخبار استناداً الى حجة النظر العقلي[١٣] .

وأقدم ما وصل الينا بشأن تحديد العلاقة بين العقل والنقل هي رسالة القاسم الرسي (المتوفي سنة ٢٤٦هـ) والمسماة بـ«أصول العدل والتوحيد» ، إذ تتبنى تأسيس حجة النقل على العقل . فالرسي يذكر أن الحجج هي على الترتيب ثلاث : العقل والكتاب والرسول . فبالعقل يعرف الله بعدله وتوحيده وصفاته . وبالكتاب تعرف أوامر الله ونواهيه وكل ما يرضيه وما يسخطه . كما أن بالرسول تتحدد كيفية اتباع أوامر الله واجتناب نواهيه . وهو يجعل من العقل أصلاً لكل من حجة الكتاب وحجة الرسول ، ذلك باعتبار انهما قد «عُرفا به ولم يعرف بهما»[١٤] .

ويلاحظ ان التأسيس الذي طرحه هذا الامام (الزيدي) ليس تأسيساً معيارياً بالمعنى اللاهوتي المعبر عن بناء الوجوب الشرعي على الوجوب العقلي ، أو على الأقل اعتبار الوجوب الأخير سابقاً ومتقدماً على الوجوب الأول كما ألفناه لدى النظّام وقبله العلاف وربما قبلهما جهم بن صفوان إن صحّ النقل عنه ، بل يمكن اعتباره من وجه تأسيساً معرفياً يلزم عنه البناء المعياري . ومن الواضح أن بين التأسيسين علاقة عموم بخصوص ، فمن الناحية المنطقية

---

١١ ـ الملل والنحل ، ص٢٤ .

١٢ ـ الملل والنحل ، ص٢٦ .

١٣ ـ انظر : تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ، خاصة ص٥٣ و١٠٤ ، مطبعة كردستان العلمية بمصر ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٦هـ .

١٤ ـ انظر : اصول العدل والتوحيد للرسي في : رسائل العدل والتوحيد ، ج١ ، ص١٢٤ ـ ١٢٥ ، دراسة وتحقيق محمد عمارة ، دار الشروق ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧ .

أن القول بالتأسيس المعياري ومنه اللاهوتي لا بد أن يقتضي ويتضمن التأسيس المعرفي . بينما القول بهذا الأخير لا يقتضي بالضرورة أن يكون متضمناً للأول .

ليس ذلك فحسب ، بل قد شهد النظام المعياري في مراحله الأولى وجود حركة عقلية تجلّت بتأسيس الأصول المعرفية مما جعل المذاهب بعضها يتميز عن البعض الآخر ، كما يلاحظ عند أهل الإعتزال ، إذ تعددت أصولهم بخمسة مبادئ عامة هي (التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) . وقد نُقل أن أبا الهذيل العلاف «صنف كتاباً للمعتزلة وبيّن لهم مذهبهم وجمع علومهم وسمى ذلك الأصول الخمسة ، وكلما رأوا رجلاً قالوا له خفية : هل قرأت الأصول الخمسة؟ فان قال : نعم ، عرفوا أنه على مذهبهم»[١٥] . إلا أنه جاء في كتاب (التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع) للملطي ، عبارة يتضمن فحواها أن هذه الأصول تعود في تأسيسها الى واصل بن عطاء ، مؤسس المذهب الاعتزالي ذاته ، اذ جاء في الذكر : «وبالبصرة أول ظهور الاعتزال ، لأن أبا حذيفة واصل بن عطاء جاء من المدينة . ويقال : معتزلة بغداد أخذوا الاعتزال من معتزلة البصرة . أولهم بشر بن المعتمر ، خرج الى البصرة فلقي بشر بن سعيد وأبا عثمان الزعفراني فأخذ عنهما الاعتزال ، وهما صاحبا واصل بن عطاء ، فحمل الاعتزال والأصول الخمسة الى بغداد»[١٦] .

ولو أن هذا النقل صحيح لكان واصل بن عطاء يمثل نقطة بداية ونهاية للمعتزلة ، فتاريخ الأصول الخمسة هو عبارة عن تاريخ الاعتزال ذاته ، بل الأهم من ذلك هو أن واصل بن عطاء قد حدد المصادر العامة لطريقة الانتاج المعرفي لكل من علم الكلام والفقه معاً . فكما يُنقل عن الجاحظ أنه يعد هذا المتكلم «هو أول من قال : الحق يعرف من وجوه أربعة : كتاب ناطق ، وخبر مجمع عليه ، وحجة عقل ، أو اجماع من الأمة» . لذلك يقول الجاحظ في حقه : «وكل أصل نجده في أيدي العلماء في الكلام وفي الأحكام فانما هو منه»[١٧] .

---

١٥ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج١ ، ص٤١٧ ، دار المعارف ، الطبعة السابعة ، ١٩٧٧م .

١٦ ـ انظر : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطي ، ص٣٠ .

١٧ ـ انظر : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام للنشار ، ج١ ، ص٣٩٥ . علماً بأن النشار تصور أن الوجوه الأربعة التي أدلى بها واصل بن عطاء «هي تساوي حتماً أصول الفقه الأربعة : القرآن والسنة والقياس والاجماع» . لكن الواقع هو أن حجة العقل لا تساوي القياس الفقهي . فمن جهة أن تلك الحجة هي أعم من اعتبار الجانب العقلي أو الاجتهادي في الطابع القياسي الفقهي . كما من جهة أخرى أن القياس يحمل دلالة الارتباط بالنص بخلاف ما هو الحال في حجة العقل الذي له دلالة الاستقلال ، فأحدهما لا يعني الآخر . ومنه نفهم لماذا لم يرادف العلماء بينهما ، حيث وضعوا العقل كمصدر أساس للعقيدة والكلام ولم يضعوا القياس ، ووضعوا القياس كمصدر للفقه ولم يضعوا العقل . وبعضهم وهو ينص على سبر أصول الأدلة ميّز بين القياس والعقل ، كما هو الحال مع الباقلاني حيث عدد أصول الأدلة وحصرها بخمسة وذكر منها أصل العقل وكذلك أصل القياس والاجتهاد ، فضلاً عن الكتاب والسنة والاجماع (انظر : الإنصاف للباقلاني ، ص١٩ ـ ٢٠ ، تحقيق وتعليق وتقديم محمد بن زاهد بن الحسن الكوثري ، مؤسسة الخانجي ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٣م .

على ان تحديد الجدل العقلي كما عند الحسن بن محمد بن الحنفية ، وتحديد جهم لطريقة الاستدلال العقلي ، وكذلك تحديد واصل لأصول علم الكلام ومصادر الانتاج المعرفي المعياري ، فضلاً عن تأسيس الشريعة على العقل معرفياً ومعيارياً كما هو الحال عند العلاف والنظّام والرسي وغيرهم ، كل ذلك يجعل من نشأة علم الكلام وتطوره عبارة عن نشأة وحركة عقلية . فتاريخ العقل (المعياري) في الفكر الاسلامي يعود الى تاريخ علم الكلام قبل أي علم آخر . هذا بالرغم من أن بداية نشوء هذا العلم مرتبطة أساساً بالأحداث السياسية والاجتماعية التي كانت تعصف بالدولة الأموية خلال النصف الثاني من القرن الأول . فقد كانت قضية الجبر والاختيار ، وكذلك قضية الإرجاء ، من القضايا الأولى التي ربما وقف خلفها الصراع الايديولوجي السياسي بين السلطة الحاكمة التي تشبثت بالجبر والارجاء ، وبين المعارضة التي غالباً ما لجأت الى تبني فكرة حرية الاختيار ومسؤولية الانسان . فلا يبعد أن يكون هذا الصراع سبباً في انتاج بعض المعارف التي حددت مسار التمذهب في الفكر الاسلامي ، ومن ذلك قضية مرتكب الكبيرة ، إذ انها تمس بالصميم ما تقوم به السلطة الحاكمة من كبائر ، الأمر الذي أدى الى ظهور المعتزلة . فعلى هذا الفرض يكون الاعتزال قد نشأ نشأة لها ارتباط ما بالايديولوجيا السياسية ، خصوصاً اذا ما سلمنا بالرأي الذي يقول ان نشأة المعتزلة بدأت منذ ان اعتزل واصل بن عطاء درس الحسن البصري لأنه قد استقل برأي يخص صاحب الكبيرة ، كما جاء عن بعض أصحاب الفرق والمقالات[١٨] .

لكن نذكّر بأن تأثير العامل السياسي على تحديد مسار التمذهب في جملة من المعارف لا يمكنه ان ينسحب على سائر التشكيلة المنظومية المتأصرة بأواصر الإنشداد المنطقي داخل المنظومة المعرفية . مما يعني ان علة النظام والتأصر لا تعود الى السياسة ونوعها ، بل الى حضور المنطق الجواني للتفكير طبقاً للأصل المولد الفعال .

هذا من جهة ، أما من جهة أخرى فهو ان نشأة علم الكلام من حيث الأساس لم يكن بدافع مصارعة الطوائف اللادينية كالثنوية والغنوصية وغيرها . صحيح ان لهذا الصراع نتائجه الهامة على تطور وازدهار علم الكلام ، خاصة في ما يتعلق بالمعتزلة ، إذ انها ترعرعت وازدهرت نتيجة الصراع مع المانوية ، وهو الصراع الذي مارسته منذ البداية ، وذلك على يد

١٨ ـ انظر : الملل والنحل ، ص٢٢ ـ ٢٣ .

واصل بن عطاء مؤسس المذهب ، إذ صنف كتاباً فيه بعض المسائل التي يرد فيها عليهم[١٩] . لكن لا يعني ذلك ان النشأة الاعتزالية والكلامية عموماً كانت لهذا الدافع من الصراع . فقد سبق ان لاحظنا ان المشاكل التي عنى بها الكلاميون هي مشاكل داخلية تخص في غالبها الطابع المعياري من التفكير ، كما هو الحال في قضايا التشبيه والقضاء والقدر ومرتكب الكبيرة والارجاء وغيرها . واذا كنّا قد عرفنا ان تاريخ علم الكلام يعبر عن تاريخ العقل في الفكر الاسلامي ، وكذا العكس صحيح أيضاً ، إذ ان تاريخ هذا العقل هو في الأساس يعبر عن تاريخ علم الكلام ذاته ، أمكننا ان نتساءل عن علة الممارسة العقلية لدى علماء الكلام كأساس في التفكير مثلما هو الحال عند كل من جهم والمعتزلة ، بل ونتساءل عن علة الإصرار عليه حتى لدى الأشاعرة والمتأخرين منهم بالخصوص؟ فمن الواضح وكما بيّنا انه لا يمكن رد هذا الأمر الى مشكلة مناوأة المذاهب اللاسلامية بحجة الاحتكام الى أداة مشتركة تتمثل بالعقل ذاته . فهذا التحليل وإن بدى منطقياً خصوصاً اذا ما علمنا ان هناك تأثراً مبكراً قد ظهر لدى المذاهب الاسلامية بالمذاهب الأخرى وعلى رأسها مذهب الفلاسفة اليونان . لكن الملاحظ ان العقل الذي شيّده الكلاميون هو عقل معياري ، سواء في دوافعه أو في غالب انتاجه من المعارف ، وقد ظل الكلاميون محافظين على هذه البنية الثابتة الأصيلة طيلة تاريخ علم الكلام منذ البداية وحتى النهاية . فتأثر الكلاميين بغيرهم من المذاهب اللااسلامية وصراعهم معهم لم يغير جوهراً من طبيعة التأسيس المعياري للعقل الذي شيّدوه حتى في أوج حالات المزج والاختلاط كما هو الحال عند المتأخرين منهم ، الذين مزجوا علمهم بعلم الفلسفة ذي العقل الوجودي .

بذلك يصبح من الواضح ان حضور العقل المعياري في الفكر الاسلامي لا علاقة له بالنزعات اللااسلامية ، فارتباطه في الحياة الاسلامية ارتباط وثيق ، وجدوى حضوره هو انه جاء لتسديد وتغطية القضايا التي أثارها الخطاب والتي تركها «سائبة» دون تغطية صريحة وكلية . ففارق كبير بين معاملة الخطاب ـ كما في القرآن الكريم ـ للقضايا التي يثيرها ، وبين معاملة علم الكلام ـ ذي العقل المعياري ـ لها . ذلك ان تعامل الأول هو تعامل «تلقائي» لم ينفذ بصورة «ممنطقة» ، فهو كما يصفه الامام علي بن أبي طالب «حمال ذو وجوه» . أما لدى علم الكلام وغيره من العلوم المعيارية ، فقد اتصف تعاملها بـ «التمنطق» الى درجة حادة

١٩ ـ انظر : طبقات المعتزلة/ الطبقة الرابعة (واصل بن عطاء ، ص٣٥ لابن المرتضى ، عني بتصحيحه : سوسنه ديفلد ـ فلزر ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦١ .

وكبيرة ، الأمر الذي جعل ظهور هذه العلوم لا غنى عنها لفهم الخطاب الإلهي من جهة ، ولتأسيس النظر وانتاج المعارف القبلية من جهة أخرى .

على أن مطابقتنا لنشأتي العقل المعياري وعلم الكلام ، بحيث ان أحدهما ـ من حيث النشأة ـ كان عين الآخر ، يجعلنا نبتعد عن التحديدات الايديولوجية لنشأة علم الكلام كما مارسها الامام الغزالي الذي حاول ان يرجعها الى مرحلة تعد في حقيقتها حالة من حالات رقي علم الكلام لا نشأته . فهو يربط هذه النشأة بالكشف «عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنّة المأثورة : فمنه نشأ علم الكلام وأهله»[٢٠] . وقد أثر هذا التصور الايديولوجي على تعريف علم الكلام كما هو الحال عند ابن خلدون ، فهو الآخر يضمنه تعريفاً يُفهم منه الطابع الأشعري لعلم الكلام ، وكأن الأشاعرة وأسلافهم هم وحدهم فقط يمثلون هذا العلم . إذ ينظر اليه بأنه «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة»[٢١] .

٢٠ ـ انظر : المنقذ من الضلال ، ص٩٢ ، حققه وقدم له جميل صليبا وكامل عياد ، الطبعة الخامسة ، مطبعة الجامعة السورية ، ١٩٥٦م .

٢١ ـ انظر : تاريخ ابن خلدون ، ج١ ، ص٨٢١ ، الطبعة الثالثة ، المكتبة المدرسية ودار الكتاب اللبناني ، ١٩٦٧م .

بدايات الحركة البيانية

ولو أنا بعدنا عن أجواء تاريخ العقل ضمن تحديدات علم الكلام ، وأردنا ان نطلع على ما يقابله من بدايات للتفكير «البياني» ، وذلك لدى ما يطلق عليهم بالسلف الصالح ، فسنرى انهم من جهة يحملون في بعض الجوانب بصمات الموقف التنظيري العام من فهم الشريعة والخطاب ، لكنهم من جهة أخرى لا يميلون بالفعل الى التفكير العقلي المجرد كما هو الحال لدى غيرهم من المعتزلة والجهمية ، بدليل ذمهم لعلم الكلام ونبذه . بل زيادة على ذلك هو انهم لا يملكون التحليل المعرفي ازاء العقل كـ «آخر» مثلما حصل الحال في ما بعد . وبالتالي فهم لم يشيّدوا ـ في الغالب ـ الجدل المعرفي مع «العقل» الذي ظهر منذ بدايات التفكير المعياري ، بخلاف ما حصل لدى المتأخرين من أتباع «البيان» ، حيث تحول هذا البيان من مستوى التنظير الذاتي الذي يلوح بعض جوانب فهم الخطاب ، خاصة في ما يتعلق بالفروع ، الى تنظير مركب وكامل ، إذ هو من جهة شامل لكل من الفروع والأصول ، كما وأنه تنظير يعي ذاته ايبستمولوجياً في قبال التنظير الايبستمولوجي المضاد والمعبر عنه بـ «العقل المعياري» . علاوة على ان له موقفاً محدداً ازاء التعامل مع قضايا تأسيس النظر القبلي وعلاقتها بتأسيس فهم الخطاب ، وهو ما لم يتعرض له أهل السلف بشيء من التحليل المعرفي باعتباره يعود بهم الى علم الكلام المذموم عندهم .

لكن مع ذلك واجه السلف مشكلتين لهما علاقة بالعقل ، إحداهما على صعيد الفروع ، وهي التي تحدد بالرأي كانتاج معرفي يطلق عليه بالاجتهاد في ما لا نص فيه ، والذي على أساسه عرفت المذاهب الفقهية الأربعة . فقد كان السلف مضطراً للعمل بالاجتهاد واعمال الرأي حين وجدوا أنفسهم امام حوادث لا تدخل ضمن عناوين النص . فهم في الأساس يتحركون طبقاً لبيان النص ، دون أن يسمحوا للاجتهاد أو الرأي أن يحتل موقع التشريع إلا في حالة فقدان النص . ومع ذلك فان مشكلة الاجتهاد التي واجهها السلف لم تكن في غالبها مشكلة عقلية ، ذلك ان الاجتهاد يسير وفق فهم النص ذاته ، ويحمل ظله قدر الامكان ، كما هو الحال في القياس ، فهو لم يكن قضية عقلية منفصلة عن النص ، بل هو «ظل النص» والمرتكز على فهمه . مما يعني ان السلف لم يواجهوا في هذا الحد عنوان «العقل» كعنصر مستقل ، أو كـ «آخر» .

أما المشكلة الأخرى التي واجهها السلف فهي على صعيد الأصول ، وبالخصوص ما ورد بشأن النعوت الإلهية التي أثارها الخطاب . فلثقل هذه المشكلة عاملها السلف معاملة لا

تخلو أحياناً من الممارسة العقلية ، وأحياناً أخرى ادركوا انها تشكل مشكلاً عقلياً ، ومع ذلك لم يجيزوا لعقولهم الانفتاح عليها بالتحليل والمعالجة ، فضلاً عن أن يسمحوا لأنفسهم التورط في أجواء الصراع المعرفي العقلي البياني ، وهو الصراع المنظر الذي تأخر ظهوره حتى تم الاعلان كاملاً عن وجود التقنين الكلامي للعلاقة بين العقل والنص . أي ان مشكلة الصفات كمشكلة عقلية أو نصية ظهرت قبل الوعي بوجود كيانين يبديان نوعاً من التعارض والتنافس لاحتواء النص وتوظيفه . إذ برز الصراع على علاته عند إكمال عملية «التمنطق» في الدائرة البيانية التي وجدت نفسها تنظّر لتأسيس الأصول معرفياً ولم تقنع أن تكون حبيسة التنظير للفروع كما هو الحال لدى طريقة السلف التي لم تمنح «البيان» هيبته وسطوته ازاء منافسها من الدائرة العقلية المشحونة بحمولة التحليل المعرفي .

على أن الذي دعا لأن تقوم للدائرة البيانية مكانة من التنظير والتمنطق ، انما هو المنافسة التي ابرزتها الدائرة العقلية قبال فاعلية نص الخطاب . فقد تولدت الدائرة البيانية كرد فعل عن اعلان التقنين العقلي (النهائي) بصورته الكلية ، وذلك عندما وصل العقل الى أوج منافسته لنص الخطاب في السطوة والانتاج المعرفي عبر مشروع «آلية فهم الخطاب» . فلأجل هذا ظهرت الدائرة البيانية رافعة شعار الدفاع عن منطق الخطاب وبيان النص ، لتدخل الصراع الايبستمولوجي المنطق ضد الحركة العقلية . الأمر الذي يعني ان النزعة البيانية قد أصبحت دائرة مستقلة قائمة بذاتها على الصعيد الايبستمولوجي الشمولي ، إذ دخلت المنافسة مع الدائرة العقلية حول كل من طريقة النظر وانتاج المعرفة وفهم الخطاب ، وذلك طبقاً لأسس معرفية سنتعرف عليها في ما بعد .

أما في زمن الحركة السلفية فان عملية التقنين العقلي لم تكن كافية لظهور دائرة البيان بشكلها المنظر الكامل ، إذ كانت الممارسة السلفية تعبر عن مجرد حركة تلقائية لفهم النص على صعيد الأصول ، وهي تتعرض أحياناً الى أجواء الصراع مع الدائرة العقلية ، إلاّ أن طبيعة الصراع التي خاضته معها لم تتخذ او تستكمل شروطها الايبستمولوجية من النقد والتحليل المنطق ، بل غالباً ما انسابت بحركة تلقائية النص بلا تمنطق ولا تنظير ، كما يتضح مما يشير اليه الشهرستاني من انه « كانت بين المعتزلة وبين السلف في كل زمان اختلافات في الصفات ، وكان السلف يناظرونهم عليها ، لا على قانون كلامي ، بل على قول اقناعي ، ويسمون الصفاتية : فمن مثبت صفات الباري تعالى معاني قائمة بذاته ، ومن مشبه صفاته بصفات الخلق ، وكلهم يتعلقون بظواهر الكتاب والسنة ، ويناظرون المعتزلة في قدم العالم

على قول ظاهر»[٢٢] .

هذا بالرغم من أن البعض قد باشر «الكلام» لتأييد مقالات السلف والرد على خصومهم العقليين كما هو الحال مع كل من عبد الله بن سعيد الكلابي (المتوفي سنة ٢٤٠هـ) والحارث بن أسد المحاسبي (المتوفي سنة ٢٤٣هـ) وأبي العباس القلانسي (المتوفي سنة ٢٥٥هـ) ، وهم الذين كان لهم الفضل الكبير على ظهور الأشعري بنزعته الازدواجية من البيان والعقل ، إلا أنهم كما يبدو لم يمارسوا عملية التنظير المطلوبة للبيان مثلما حصل في ما بعد[٢٣] .

* * *

يظل أن نتعرف على طبيعة منهج السلف في التعامل مع القضايا التي كانوا يشعرون انها تثير مشكلاً عقلياً ، وبالتحديد قضايا النعوت الإلهية . فهناك عدد كبير من النصوص ، سواء في القرآن أو الحديث ، تلوّح الى صفات التشبيه ، كالوجه والعينين واليدين والقدمين والأصابع والحزن والفرح والضحك والغضب والغيرة والاستهزاء والتقرب والنزول والهرولة وغيرها[٢٤] . فهذه النعوت جعلت السلف يفترقون الى ثلاثة تجاهات ، فبعضهم أقرّها على

---

٢٢ ـ الملل والنحل ، ص ١٠ .

٢٣ ـ المصدر السابق ، ص ١٠ و ٣٩ ـ ٤٠ .

٢٤ ـ من الأحاديث ذات الدلالة التشبيهية ما جاء ذكره في كتاب (الأربعين) لعبد الله الأنصاري الهروي ، والتي منها المرويات التالية :

عن عمرو بن أوس أنه سمع عبد الله بن عمر يقول : قال رسول الله (ص) : ان المقسطين على منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين .

وعن أبي هريرة قال : قال رسول الله (ص) : خلق الله آدم على صورته ، طوله ستون ذراعاً .

وعن قتادة قال : سمعت أنس بن مالك يقول : قال رسول الله (ص) : ما من نبي إلا وقد حذّر أمته الأعور الكذاب ، إلا أنه أعور وان ربكم ليس بأعور مكتوب بين عينيه ك ، ف ، ر .

وعن عائشة قالت : دعوة كان رسول الله يكثر ان يدعو بها «يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك» ، قالت عائشة يا رسول الله دعوة أراك تكثر أن تدعو بها ، قال : ما من آدمي إلا وقلبه بين اصبعين من أصابع الرحمن ، فاذا شاء ان يقيمه أقامه ، واذا شاء ان يزيغه ازاغه .

وعن أبي هريرة قال : ضحك الله من رجلين قتل أحدهما صاحبه ثم دخلا الجنة .

وعن أنس قال : قال رسول الله (ص) : يلقى في النار فتقول هل من مزيد حتى يضع رب العالمين فيها قدمه ، فتقول قط قط .

وعن أبي هريرة عن النبي انه قال : قال الله : أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه اذا دعاني ، إن تقرب مني شبراً تقربت منه ذراعاً ، وإن تقرّب مني ذراعاً تقربت منه باعاً ، وإن جاءني يمشي جئته هرولة .

وعن رفاعة بن عرابة قال : قال رسول الله (ص) : اذا مضى شطر الليل او قال ثلثاه ينزل الله الى سماء الدنيا .

وعن جرير قال كنّا مع النبي في سفر فنظر الى القمر ليلة البدر فقال : أنكم سترون ربكم عياناً كما ترون هذا .

وعن ابن عباس انه قال : ان الكرسي موضع القدمين ، والعرش لا يقدر أحد قدره .

وعن ابن عباس : ان آدم كان يسبح بتسبيح الملائكة ويصلي بصلاتهم حين هبط الى الأرض لطوله وقربه الى السماء فوضع الله يده عليه فطأطأت الى الأرض سبعين ذراعاً . =

ما هي عليه من تشبيه ، وبعض آخر أوّلها كتأويل المتأخرين ، أما الاتجاه الثالث وهو الغالب في السلف فقد آمن بخبرها مفوضاً معناها أو حقيقتها الى علم الله وذلك طلباً للسلامة والاحتياط ، وإن كان ذلك قد جرى أحياناً بعد نفي الظاهر من المعنى .

فأصحاب الاتجاه الأول هم المشبهة الذين أثبتوا لله تعالى صورة كصورة الآدمي في أبعاضها ، فله وجه وفم ولهوات وأضراس ويدان واصبعان وكف وخنصر وابهام وصدر وفخذ وساقان ورجلان ، وقالوا : ما سمعنا بذكر الرأس . وحكي عن داود الخواربي أنه قال ان معبوده جسم ولحم ودم ، وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين وأذنين ، ومع ذلك فهو جسم لا كالأجسام ، ولحم لا كاللحوم ، ودم لا كالدماء وكذلك سائر الصفات ، وهو لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء ، وهو أجوف من أعلاه الى صدره ، مصمت ما سوى ذلك ، وان له وفرة سوداء ، وله شعر قطط . وقد نقل عنه انه قال : «اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك»[٢٥] . والبعض ينسب هذا القول الأخير الى القاضي أبي يعلي الحنبلي إذ كان اذا ذكر الله سبحانه يقول في ما ورد من ظواهر في صفاته : «الزموني ما شئتم ، فاني التزمه الا اللحية والعورة»[٢٦] . الأمر الذي حفّز أبا الفرج بن الجوزي لأن يؤلف كتابه (دفع شبه التشبيه) للرد على مثل هذه الآراء[٢٧] .

ومن الواضح ان هذا الموقف للمشبهة الحشويين لا يعبر عن وجود مشكلة ما في النص . فعلى ضوئه ان النص واضح وكامل الدلالة لا يحتاج الى توجيه ولا الى عرضه على معيار آخر .

أما مع المفوضين ، فمما لا شك فيه أنهم كانوا يشعرون بوجود مشكلة ما تتعلق بالنص . وهو ما يبرر تفويضهم الأمر الى العلم الإلهي . ومن هؤلاء مقاتل بن سليمان ومالك بن أنس

= وعن المغيرة قال : قال سعد بن عبادة : لو رأيت رجلاً مع أمرأتي لضربته بالسيف غيرة مني فبلغ ذلك رسول الله (ص) ، فقال : اتعجبون من غيرة سعد فوالله لأنا أغير منه ، والله أغير مني ، ومن أجل غيرته حرّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ولا شخص أغير من الله ، ولا شخص أحب اليه العذر من الله ، ومن أجل ذلك بعث المرسلين مبشرين ومنذرين ، ولا شخص أحب اليه الموحد من الله .

وعن ابن عباس قال : جاء رجل الى النبي (ص) ومعه جارية أعجمية سوداء فقال عليّ رقبة فهل تجزى هذه عني ، فقال : أين الله؟ فأشارت بيدها الى السماء ، فقال : من أنا؟ قالت : أنت رسول الله ، قال : أعتقها فانها مؤمنة .

وعن أبي موسى أن النبي قال : حجابه تعالى النار لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل شيء أدركه بصره .

انظر : كتاب الأربعين في دلائل التوحيد لعبد الله الأنصاري الهروي ، ص٥٢ ـ ٨٤ .

٢٥ ـ الملل والنحل ، ص٤٥ .

٢٦ ـ انظر : مرهم العلل المعضلة ، ص٢٦٠ ـ ٢٦١ ، لأبي محمد اليافعي الشافعي .

٢٧ ـ انظر : دفع شبه التشبيه لابن الجوزي ، ص١٠ وما بعدها ، مطبعة الترقي ، ١٣٤٥هـ .

والشافعي وابن حنبل وداود الأصفهاني وغيرهم . فهم على ما يقول الشهرستاني قد «سلكوا طريق السلامة فقالوا : نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ، ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً ان الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات ، وان كل ما تمثل في الوهم فانه خالقه ومقدره . وكانوا يحترزون عن التشبيه الى غاية أن قالوا من حرّك يده عند قراءة قوله تعالى : ﴿خلقت بيدي﴾ أو أشار باصبعيه عند روايته (قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن) وجب قطع يده وقلع اصبعيه . وقالوا : انما توقفنا في تفسير الآيات وتأويلها لأمرين : أحدهما : المنع الوارد في التنزيل في قوله تعالى ﴿فأما الذين في قلوبهم زيْغٌ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلاّ اللهُ والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾ فنحن نحترز عن الزيغ . والثاني : أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق ، والقول في صفات الباري بالظن غير جائز ، فربما أوّلنا الآية على غير مراد الباري تعالى فوقعنا في الزيغ ، بل نقول كما قال الراسخون في العلم : ﴿كلٌّ من عند ربنا﴾ آمنا بظاهره ، وصدقنا بباطنه ، ووكلنا علمه الى الله تعالى ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك ، إذ ليس ذلك من شرائط الايمان وأركانه . واحتاط بعضهم أكثر احتياط حتى لم يقرأ اليد بالفارسية ، ولا الوجه ، ولا الاستواء ، ولا ما ورد من جنس ذلك ، بل ان احتاج في ذكره الى عبارة عبّر عنها بما ورد لفظاً بلفظ فهذا هو طريق السلامة ، وليس هو من التشبيه في شيء»[٢٨] .

وهو ما يؤكده العلامة ابن خلدون الذي اعتبر ان أهل السلف آمنوا بما ورد من كلام الله في المتشابهات دون أن يتعرضوا لمعناها ، لا ببحث ولا تأويل ، كل ذلك لاعتقادهم بجواز ان تكون محل ابتلاء يقتضي الوقف والإذعان[٢٩] .

إلا أن للغزالي رأياً مخالفاً لما سبق . فهو يرى ان التفويض في مذهب السلف يقصد منه عوام الخلق لا خواصه . ذلك انه نسب هذا الحال الى السلف في حق العوام متجسداً بسبعة أمور متتالية هي : التقديس ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الإمساك ثم الكف ثم التسليم لأهل المعرفة . وأوضح كل واحد منها كالآتي :

فهو يقصد بالتقديس تنزيه الرب عن الجسمية وتوابعها . والتصديق هو الايمان بما قاله النبي وان ما ذكره حق وصادق ، وانه حق على الوجه الذي قاله وأراده . وأما الاعتراف

---

٢٨ ـ الملل والنحل ، ص٤٤ ـ ٤٥ .

٢٩ ـ تاريخ ابن خلدون ، ج١ ، ص٨٤٩ ما بعدها .

بالعجز فهو الإقرار بأن مراد قول النبي ليس على قدر طاقة العوام ولا من شأنهم ولا من حرفتهم . وأما السكوت فهو أن لا يسأل العوام عن المعنى المراد ، ولا يخوضوا فيه ، فسؤالهم بدعة ، وخوضهم فيه مخاطر بدينهم ، فكل من يخوض فيه يوشك أن يقع في الكفر وهو لا يشعر . وأما الإمساك فهو أن لا يتصرفوا بألفاظ النص من حيث التغيير والتبديل والزيادة والنقصان والجمع والتفريق والتحويل ، بل ولا ينطقوا إلا بتلك الألفاظ وعلى هيأتها من الايراد والإعراب والتصريف . وأما الكف فهو عبارة عن كف الباطن عن البحث والتفكر بالمراد . وأما التسليم لأهله فالمقصود منه هو أن لا يعتقد العوام بأن المراد قد خفي على الأنبياء والصديقين والأولياء مثلما خفي عليهم . فهذه هي الوظائف السبع التي أوجبها الغزالي على العوام ونسب الاعتقاد بها الى السف[٣٠] ، وذلك ليمرر من خلالهم عقيدته الوجودية حسب الطريقة العرفانية .

* * *

ومن حيث التفصيل في موقف السلف المفوضين ، فقد سُئل كل من الامام مالك والشافعي وابن حنبل عن معنى استواء الله على العرش كما في قوله تعالى ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ فأجاب مالك : «الاستواء معلوم والكيف مجهول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة» . كما أجاب الشافعي قائلاً : «آمنت بلا تشبيه ، وصدقت بلا تمثيل ، واتهمت نفسي في الادراك ، وأمسكت عن الخوض فيه كل الامساك» . وأجاب ابن حنبل قائلاً : «استوى كما أخبر لا كما يخطر للبشر» . كما ونقل عن ابن حنبل أنه قال بشأن مختلف النعوت الإلهية : «التشبيه أن تقول يد كيد أو وجه كوجه ، فأما يد ليست كالأيدي ووجه ليس كالوجوه فهو اثبات ذات ليست كالذوات وحياة ليست كغيرها من الحياة وسمع وبصر ليس كالاسماع والأبصار . .»[٣١] . كذلك الحال مع المحدث ابن خزيمة ، فهو يعتقد بكل ما جاء به الشرع من غير تأويل ، إذ يرى ان الله لا شبيه له ولا نظير ، مع أن له صفات كصفة الوجه والعينين واليدين وانه مستو على العرش وفوق السماوات السبع ، وأن يديه يمينان لا شمال فيها كما أخبر النبي[٣٢] . كما جاء عن عثمان بن سعيد الدرامي قوله : «لا تكيف هذه الصفات ، ولا تكذب بها ، ولا تفسّرها» ، وعنه أيضاً انه قال : «ما خاض في هذا

٣٠ـ انظر : الجام العوام عن علم الكلام للغزالي ، ص٦٣ من القصور العوالي ، ج٢ للغزالي ، دار الطباعة المحمدية بالأزهر ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٠م ـ ١٣٩٠هـ .

٣١ـ انظر : مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم ، للشيخ محمد بن الموصلي ، ص١٩ ، تصحيح زكريا علي يوسف ، مطبعة الامام ١٣ بمصر .

٣٢ـ انظر : التوحيد واثبات صفات الرب للمحدث محمد بن سحق بن خزيمة ، ص٧ و١٦ و١٩ و٣٥ ، مراجعة وتعليق محمد خليل هراس ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٨م .

الباب أحد ممن كانوا يذكرون إلا سقط» ، كما قال : «على تصديقها والايمان بها ادركنا أهل الفقه والبصر من مشايخنا لا ينكرها منهم أحد ولا يمتنع من روايتها حتى ظهرت هذه العصابة فعارضت آثار رسول الله بردّ فقالوا : كيف؟ قلنا : لم نكلف كيفيته في ديننا ولا تعقله ، وليس كمثله شيء من خلقه فيشبه فعلاً أو صفة بفعالهم وصفاتهم»[٣٣] . وجاء عن عثمان النيسابوري أنه قال : «ويثبت أهل الحديث نزول الرب في كل ليلة الى السماء الدنيا من غير تشبيه له بنزول المخلوقين ولا تمثيل ولا تكييف ، بل يثبتون له ما أثبته له رسول الله (ص) وينتهون فيه اليه ، ويمر الخبر الصحيح الوارد بذكره على ظاهره ، ويكلون علمه الى الله تعالى . وكذلك يثبتون ما أنزل الله في كتابه من ذكر المجيء والاتيان في ظلل من الغمام والملائكة . .»[٣٤] .

ويلاحظ من النصوص التي ذكرناها أن بعض السلف كان يميل الى مجرد الايمان بما ورد بشأن الصفات دون تفسير ولا تكييف ، فهو موقف تفويضي بحت ، كما هو واضح مما نقلناه عن الشافعي والدرامي . أما البعض الآخر فقد التزم بتفويض أمر تكييفها وإن لم يتوقف عن تفسيرها أو فهمها على النحو العام ، وهو الرأي الغالب على ما يبدو ، والذي استند اليه ابن تيمية متذرعاً أنه لو صحّ الرأي الأول كما نسبه اليهم المتأخرون من أهل الكلام لكان السلف جهالاً لا يعرفون مراد الله ورسوله[٣٥] .

لكن هناك مذهباً وسطاً يقترب شيئاً ما من طريقة التأويل ، فكما نقل السيوطي من أن ابن دقيق العيد كان يقول : «اذا كان التأويل قريباً من لسان العرب لم ينكر ، أو بعيداً توقفنا عنه وآمنا بمعناه على الوجه الذي أُريد به من التنزيه . وما كان معناه من هذه الألفاظ ظاهراً مفهوماً من تخاطب العرب قلنا به من غير توقف . كما في قوله تعالى : ﴿يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله﴾ فنحمله على حق الله وما يجب له»[٣٦] .

وهناك محاولة لبعض العلماء تجعل من موقف السلف التفويضي لا يختلف جذراً عن موقف الخلف من أصحاب الدائرة العقلية ، والمقصود بهم الأشاعرة . فهما بحسب هذه الوجهة من النظر «متفقان على التأويل ، وإن الخلاف بينهما لفظي لإجماعهم على صرف

٣٣ـ عن : شيخ الاسلام عبد الله الانصاري ، ص٢٠٧ ـ ٢٠٨ للدكتور محمد سعيد عبد المجيد سعيد الافغاني ، دار الكتب الحديثة في مصر .

٣٤ـ ابن تيمية ليس سلفياً ، لمنصور محمد محمد عويس ، ص٢٤ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٠م .

٣٥ـ كتاب الأربعين في دلائل التوحيد للهروي ، ص٢١ ـ ٢٥ ، حققه وعلق عليه وأخرج أحاديثه الدكتور علي بن محمد بن ناصر الفقيهي ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م .

٣٦ـ مناهل العرفان في علوم القرآن للزرقاني ، ج٢ ، ص١٨٢ ، عن : ابن تيمية ليس سلفياً ، ص٢١ .

اللفظ عن ظاهره . ولكن تأويل السلف اجمالي لتفويضهم الى الله تعالى في المعنى المراد من اللفظ الذي هو غير ظاهره المنزّه عنه تعالى . وتأويل الخلف تفصيلي لاضطرارهم اليه لكثرة المبتدعين فلم يريدوا بذلك مخالفة السلف الصالح ، معاذ الله أن يظن بهم ذلك . وانما دعت الضرورة في أزمنتهم لذلك لكثرة المجسمة والجهمية وغيرها من أهل الضلال واستيلائهم على عقول العامة فقصدوا بذلك ردعهم وبطلان قولهم ، ومن ثم اعتذر كثير منهم وقال : لو كنا على ما كان عليه السلف الصالح من صفاء العقائد وعدم المبطلين في زمانهم لم نخض في تأويل شيء من ذلك ، وقد جاء التأويل التفصيلي عن السلف في بعض المواضع وجاء عن كثير من محققي المتأخرين عدم تعيين التأويل في شيء معين من الأشياء التي تليق باللفظ ويكلون تعيين المراد بها الى علمه تعالى»[٣٧] .

وشبيه بهذا ما جاء عن الكوثري في تعليقه على (تبيين كذب المفتري) لابن عساكر ، حيث هو الآخر صرح بوجود الاتفاق بين السلف المفوضين والممسكين عن تعيين المراد وبين الخلف الذين رجحوا أحد المعاني المحتملة مما يوافق التنزيه طبقاً لقرائن النص واستعمال أهل اللسان ، فعلى حد قوله : «فالسلف والخلف متفقان في صرف المتشابه عن ظاهره الموهم للتشبيه . فالفريق الأول يكتفي بالتأويل الاجمالي ، ويتورع عن الخوض في تعيين المراد» ، بينما اضطر الفريق الثاني الى ممارسة التأويل وتحديد المراد «دفعاً لتمويهات المشبهة»[٣٨] .

لكن الصحيح هو أن موقف السلف التفويضي وإن كان يختلف عن موقف الخلف في حدود نفي الظاهر من التشبيه ، الا أن الذهنية الأولى لم تحتمل أن تضع في الاعتبار وجود معيار آخر خارج حدود النص . فالذي جعلها تركن الى التنزيه من غير تشبيه هو كما يقول ابن خلدون لكثرة موارد التنزيه ووضوح دلالتها بخلاف ما هو الحال في أدلة التشبيه[٣٩] . مما يعني أن هذه الذهنية تدور مدار النص ، منه واليه . فتوقّف السلف عن تحديد المراد وتعيينه ، له دلالة على تمسكهم بما فهموه مما تأمرهم به آية المتشابهات ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنّا به كل من عند ربنا وما يذّكّر إلا أولوا الألباب﴾[٤٠] . وقد سبق أن ذكرنا نصاً

٣٧ـ استحالة المعية للشنقيطي، ص٧٦ ، عن : ابن تيمية ليس سلفياً ، ص١٠٥ـ١٠٦ .

٣٨ـ عن : رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري ، حاشية ، ص١٢٠ لأبي القاسم عبد الملك بن عيسى بن درباس ، خلف الاربعين في دلائل التوحيد ، حققها وعلق عليها وأخرج أحاديثها الفقيهي .

٣٩ـ انظر : تاريخ ابن خلدون ، ج١ ، ص ٨٣١ .

٤٠ ـ آل عمران/ ٧ .

للشهرستاني يفيد هذه الدلالة من السلوك السلفي . يضاف الى أن نفي السلف للتشبيه مع الاحتفاظ بالمعنى العام لظواهر النصوص له دلالة واضحة على التحرك ضمن أجواء النص ، ولعلهم بهذا السلوك يجمعون بين قوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ وبين سائر النصوص الأخرى الدالة على تعيين الصفات ، وهو ما التزم به ابن تيمية كتنظير لطريقة السلف على ما سنرى . بل وفوق كل ذلك هو أن السلف كانوا لا يتكلمون بشيء خارج حدود النص ، بخلاف ما هو متعارف عليه في علم الكلام ، فكما يقول الامام ابن حنبل : « . . لستُ بصاحب كلام ولا أرى الكلام في شيء من هذا إلا ما كان في كتاب الله أو في حديث عن النبي (ص) أو عن أصحابه أو عن التابعين ، فأما غير ذلك فان الكلام فيه غير محمود»[٤١] . ومن الواضح أن هذا السلوك يقع في الضد مما عليه الخلف ، بل وسلوك الدائرة العقلية عموماً ، ذلك أن هذه الطريقة لا تدور حول النص حيثما دار ، بل ولا تتوقف توقف ما فهمه السلف من آية المتشابهات ، فهي تفهم هذه الآية بدلالة أخرى ، وتعدد معنى المراد من النص المتشابه خلافاً للمعنى العام الذي يذهب اليه السلف ، اعتماداً على معيار آخر هو معيار الدلالة العقلية التي ترجحها على دلالة النص ، بما في ذلك تلك الدلالة العامة التي يعول عليها السلف .

على أن من السلف من يمارس عملية التأويل شبيهاً في بعض الأحيان بذلك الذي كان يجري على يد الخلف . فحتى اولئك المعروفين بالتفويض كابن حنبل ومالك وغيرهما مارسوا التأويل أحياناً لبعض الايات ، كما هو الحال مع آيات المعية والاستواء وغيرها . فقد أوّل ابن حنبل قوله تعالى : ﴿وهو الله في السماوات وفي الأرض﴾[٤٢] معتبراً أن الله هو «إله من في السماوات وإله من في الأرض ، وهو على العرش ، وقد أحاط بجميع ما دون العرش ، ولا يخلو من علم الله مكان . .» . كما أوّل آية ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ، ولا خمسة إلا هو سادسهم﴾[٤٣] حيث وجّهها الى معنى الاحاطة العلمية . وكذلك قوله تعالى ﴿ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم﴾ بمعنى علمه تعالى فيهم ، وحيث تنتهي الآية بقوله تعالى : ﴿ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة ان الله بكل شيء

٤١ ـ مناقب الامام أحمد بن حنبل لابن الجوزي ، ص١٥٦ ، مطبعة السعادة بمصر ، الطبعة الأولى ، كذلك : أصول مذهب الامام أحمد ، دراسة أصولية مقارنة للدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي ، ص٧٣ ، مكتبة الرياض الحديثة ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م .

٤٢ ـ الانعام/ ٣ .

٤٣ ـ الكهف/ ٢٢ .

عليم﴾[٤٤] فانه اعتبر هذه الخاتمة ختم الخبر بالعلم ، كما استفتح الخبر بعلمه أيضاً . كل ذلك أوّله لأنه يعتقد بأن الله في السماء العليا وليس في كل مكان . وهو مع هذا لم يؤول هذه الآيات بدافع معيار آخر خارج عن حدود النص ، بل أوّلها بدافع آيات أخرى ولصالحها . ذلك أن ايمانه بأن الله في السماء مستمد من ظاهر جملة من الآيات ، كقوله تعالى : ﴿أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصباً﴾[٤٥] ، ﴿واليه يصعد الكلم الطيب﴾[٤٦] ، ﴿إني متوفيك ورافعك إلي﴾[٤٧] ، ﴿بل رفعه الله اليه﴾[٤٨] ، ﴿وله من في السماوات والأرض ومن عنده﴾[٤٩] ، ﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾[٥٠] ، ﴿ذي المعارج﴾[٥١] ، ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾[٥٢] ، ﴿وهو العلي العظيم﴾[٥٣] ، وما اليها من الآيات الكريمة[٥٤] . ومثل ذلك التأويل لايات المعية نُسب الى تفسير ابن عباس والضحاك وسفيان الثوري فضلاً عن ابن حنبل ، حيث نُقل انهم يقولون ان الله معهم بعلمه[٥٥] . وذكر الشيخ الشنقيطي في كتابه (استحالة المعية) تأويل السلف للمعية كما في قوله تعالى ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ ، إذ نقل ما أخرجه البيهقي في (الأسماء والصفات) قول ابن عباس بصدد تلك الآية : ﴿عالم بكم أينما كنتم﴾ ، وكذا ما أخرجه الثوري من أنه سُئل عنها فقال : «علمه معكم»[٥٦] .

كما ان ابن حنبل أوّل الحديث القائل : «ان القرآن يجيئ في صورة الشاب الشاحب فيأتي صاحبه فيقول : هل تعرفني ، فيقول من أنت؟ فيقول : أنا القرآن الذي اطمأت نهارك وأسهرت ليلك . قال : فيأتي به الله فيقول : يا رب» ، حيث أوّله الى أن القرآن لا يجيئ الا

---

٤٤ ـ المجادلة/ ٧ .
٤٥ ـ الملك/ ١٧ .
٤٦ ـ فاطر/ ١٠ .
٤٧ ـ آل عمران/ ٥٥ .
٤٨ ـ النساء/ ١٥٨ .
٤٩ ـ الأنبياء/ ١٩ .
٥٠ ـ النحل/ ٥٠ .
٥١ ـ المعارج/ ٣ .
٥٢ ـ الانعام/ ١٨ .
٥٣ ـ البقرة/ ٢٥٥ ، الشورى/ ٤ .
٥٤ ـ انظر : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج ١ ، ص ٢٩٠ ـ ٢٩٢ .
٥٥ ـ الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان لابن تيمية ، ص ٩٦ ، المكتب الاسلامي في بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٠هـ .
٥٦ ـ عن : ابن تيمية ليس سلفياً ، ص ١٠٦ .

بمعنى أن من قرأ آية فان له كذا من الثواب ، لا أن تأتيه الآية ذاتها ، بل يأتيه ثوابها ، حيث « . . أنّا نقرأ القرآن فنقول : يا رب ، ويجيئ ثواب القرآن ، وكلام الله لا يجيئ ولا يتغير من حال الى حال . وانما معنى أن القرآن يجيئ ، أن يجيئ ثواب القرآن فيقول يا رب»[٥٧] .

وربما كان هذا التأويل هو الآخر لا يستند الى معيار خارج عن حدود الطريقة البيانية . فعلى الأقل أن ابن حنبل يؤمن بأن القرآن هو كلام الله الثابت وغير المخلوق تعويلاً على كثير ممن سبقه من السلف[٥٨] ، فكيف يمكن أن يجيئ ويذهب؟ !

ومن التأويلات الأخرى التي تُنقل عن هذا الامام المحدث ، تأويله لآية ﴿انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته﴾[٥٩] ، حيث اعتبر «كلمته» بمعنى أن عيسى بالكلمة كان ، لا أنه هو الكلمة ذاتها ، ذلك لأن عيسى مخلوق بكلمة «كن» ، فلا يمكن أن يكون هو نفس الكلمة . كما أوّل آية ﴿وروح منه﴾[٦٠] معتبراً أن معنى «روح الله» هو روح بكلمة الله ، إذ بأمره تكون الروح التي يخلقها ، «كما يقال عبد الله وسماء الله وأرض الله»[٦١] . وأوّل أيضاً آية المجيئ ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾[٦٢] ، وذلك بمعنى ظهور آيات قدرته أو ثواب قدرته التي يريد اظهارها يومئذ ، معتبراً أن القرآن في تعبيراته تلك إنما هو أمثال ومواعظ[٦٣] . كما ونُقل أنه سئل عن حديث النزول الى السماء الدنيا ، أينزل بعلمه أم بماذا؟ فزجر السائل وقال : «اسكت عن هذا ، ما لكَ ولهذا ، امض الحديث كما روي بلا كيف ولا حد ، قال الله تعالى ﴿فلا تضربوا لله الأمثال﴾ ، ينزل كيف شاء بعلمه وبقدرته وعظمته أحاط بكل شيء علماً»[٦٤] .

لكن الغزالي ذكر انه قد سمع «الثقات من أئمة الحنابلة ببغداد يقولون ان أحمد بن حنبل رحمه الله صرح بتأويل ثلاثة أحاديث فقط . أحدها قوله (ص) : (الحجر الأسود يمين الله في أرضه) . والثاني قوله (ص) : (قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن) . والثالث قوله

---

٥٧ ـ عن : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج ١ ، ص ٢٨٧ .

٥٨ ـ السنة لابن حنبل ، ص ١٨ وما بعدها ، تحقيق أبي هاجر بن بسيوني زعلول ، دار الكتب العلمية ببيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م .

٥٩ ـ النساء/ ١٧١ .

٦٠ ـ النساء/ ١٧١ .

٦١ ـ عن : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج ١ ، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦ .

٦٢ ـ الفجر/ ٢٢ .

٦٣ ـ انظر : مرهم العلل المعضلة ، ص ٢٦٢ ، وكذلك : مختصر الصواعق المرسلة ، ص ٤٠٢ .

٦٤ ـ مرهم العلل المعضلة ، ص ٢٦٣ ، كذلك : مختصر الصواعق المرسلة ، ص ٤٠٠ .

(ص) : (اني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن)»[٦٥] .

ومع فرض صحة ما ينقل عن ابن حنبل فانه لا يدل على أنه كان يستخدم معياراً مستقلاً خارج حدود دائرة النص وما يدور حوله ، خاصة وقد عُرف عنه بمنهاجه السلفي الى درجة أنه يرى الكلام المحمود هو فقط ما كان في كتاب الله أو في حديث النبي أو عن الصحابة أو التابعين ، وهو القائل : «انما الأمر في التسليم والانتهاء الى ما في كتاب الله لا تعدُ ذلك»[٦٦] . والقائل أيضاً : «لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه ، أو وصف به رسوله لا يتجاوز القرآن والحديث»[٦٧] . لذلك فربما كان يستند في تأويلاته الى سند من النص أو السلف المتقدم عليه ، خاصة أنه جاء في بعض الروايات تأويل بعض الآيات ، كما أن بعض أقوال الصحابة والتابعين لها دلالة على هذا الشأن من التأويل .

ونفس الحال ينطبق على الامام مالك ، إذ يُنقل عنه أنه أوّل حديث نزول الله الى السماء الدنيا بمعنى تنزّل رحمته أو أمره أو ملائكته . وهذا ما ذكره أبو محمد عبد الله اليافعي الشافعي في كتابه (مرهم العلل المعضلة) وذلك لدعم طريقته العقلية في التأويل . لهذا ذكر تأويلاً سلفياً آخر للحديث وهو أنه كان على سبيل الاستعارة ، فمعنى النزول في الحديث هو الاقبال على الداعي بالاجابة واللطف . وهو على العموم يرى أن الامام مالكاً والأوزاعي وغيرهما من السلف كلهم يتأولون بحسب ما يليق بالله تعالى[٦٨] ، كما هو الحال لدى الخلف من أصحاب الطريقة العقلية الأشعرية . مع أنه جاء في(مختصر الصواعق المرسلة) لابن القيم (المتوفي سنة ٧٥١هـ) أن مالكاً قال بصدد حديث النزول : «أمضِ الحديث كما ورد بلا كيف ولا تحديد إلا بما جاءت به الآثار ، وبما جاء به الكتاب . قال اللهَ تعالى ﴿فلا تضربوا لله الأمثال﴾ ، ينزل كيف شاء بقدرته وعلمه ، أحاط علمه كل شيء»[٦٩] .

ويتكرر مثل هذا التضارب المنقول مع الامام أبي حنيفة (المتوفي سنة ١٥٠هـ) إذ ينقل

---

٦٥ ـ من الجدير بالذكر أن الغزالي فسّر اقتصار ابن حنبل على تأويل هذا العدد الضيق من الأحاديث هو لأنه لم يكن ممعناً في النظر العقلي ، وبرأيه أنه لو كان من ذوي العقول المعنة لقام بتأويل الكثير من الأحاديث . مع أن واقع طريقة ابن حنبل هو الامتعاض من أي طريقة تخرج عن حدود ما تقرره الشريعة . (انظر : فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة للغزالي ، ص١٨٤ ـ ١٨٥ ، تحقيق د . سليمان دنيا ، الطبعة الأولى ، ١٩٦١م ـ ١٣٨١هـ ، دار احياء الكتب العربية) .

٦٦ ـ اصول مذهب الامام أحمد ، ص ٤٠ .

٦٧ ـ اصول مذهب الامام أحمد ، ص٧٨ .

٦٨ ـ انظر : مرهم العلل المعضلة ، ص ٢٥١ .

٦٩ ـ مختصر الصواعق المرسلة ، ص ٤٠٠ ، والاعتصام للشاطبي ، ج٣ ، ص٢٤٢ ، دار الكتب الخديوية بمصر ، تقديم محمد رشيد رضا ، ١٣٣٢هـ ـ ١٩١٣م .

عنه أنه يرى بأن المقصود من «وجه الله وحق الله» هو بمعنى الذات الإلهية ، كما يرى أنه قد يراد بـ «وجه الله» هو ثوابه ، ويراد بـ «حق الله» هو طاعته ، والثواب والطاعة غير الله . في حين أنه يذهب في الكتاب المنسوب اليه (الفقه الاكبر) الى أن لله يداً ووجهاً ونفساً كما مذكور في القرآن ، وهي صفات له بلا كيف ، فلا يقال «أن يده قدرته لأن فيه إبطالاً لصفة من صفات الله . . فيده صفته بلا كيف ، وغضبه صفته بلا كيف ، ورضاه صفته بلا كيف . .»[٧٠] .

كذلك أوّل بعض السلف آية الاستواء على العرش بأنها تعني قصد الإله الى أمر العرش ، مثلما هو الحال مع سفيان الثوري الذي استشهد على هذا المعنى بقوله تعالى ﴿ثم استوى الى السماء وهي دخان﴾[٧١] ، إذ المعنى أنه قصد اليها ، وهو تفسير لم يستبعده بعض المتأخرين من الأشاعرة مثلما هو الحال مع امام الحرمين الجويني في كتابه (الارشاد)[٧٢] .

وهناك من يرجع تأويل آية الاستواء الى بعض الصحابة والتابعين ، كما هو الحال مع ما نقله الامام ربيع بن حبيب في مسنده (الجامع الصحيح) ، إذ صرح بأن السلف ذكروا معاني تليق بذات الله تعالى ، كما في قوله تعالى ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ ، ونقل بعضاً من هذه المعاني التوجيهية ، منها ما نقله جابر بن يزيد من أن ابن عباس سُئل عن هذه الاية فقال : «ارتفع ذكره وثناؤه على خلقه لا على ما قال المندّون أن له أشباهاً وأنداداً ، تعالى الله عن ذلك» . كما ونقل سنداً يتصل أخيراً بعبد الله بن عمر الذي قال في ما قال : «ان الله أعظم وأجل من أن يوصف بصفات المخلوقين ، هذا كلام اليهود أعداء الله . انما يقول ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ أي استوى أمره وقدرته فوق بريته» . وكذا نقل عن الحسن قوله في آية ﴿ثم استوى الى السماء وهي دخان﴾ فذكر أنها بمعنى استوى أمره وقدرته الى السماء ، وكذلك قوله في آية ﴿ثم استوى على العرش﴾ ، فذكر أنها بمعنى «استوى أمره وقدرته ولطفه فوق خلقه ولا يوصف الله بصفات الخلق ولا يقع عليه الوصف كما يقع على الخلق . .» . كما ونقل عن ابن مسعود والضحاك بن مزاحم أنهما قالا في تفسير آية «استوى على العرش» أنها بمعنى «استوى عليه وعلى الأشياء كلها ، فخضعت ودانت . وقد تقول العرب استوت لفلان دنياه أي أتته دنياه على ما يريد واستوى بشر على العراق والحجاز

٧٠ـ انظر : شرح الفقه الاكبر لأبي المنتهى المغنيساوي ، ص١٣ـ ١٤ ، ضمن الرسائل السبعة في العقائد ، دار المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن ، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م . كذلك نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج١ ، ص٢٦٥ .

٧١ـ فصلت/ ١١ .

٧٢ـ مرهم العلل المعضلة ، ص٢٤٥ .

واستوى لنا الأمر واستوى فلان على مال فلان يريد أنه احتوى عليه وحازه ، ونحو ذلك . .»[٧٣] .

ويميل المفسر السلفي مجاهد المكي (المتوفي سنة ١٠٢ ـ ١٠٣هـ) الى تأويل جملة من الايات ، كآيات الرؤية مثل قوله تعالى ﴿الى ربها ناظرة﴾[٧٤] معتبراً ذلك تعبيراً عن الرغبة الى الله أو الرغبة في انتظار جزائه ، إذ ينفي أن يكون هناك أحد يراه من خلقه[٧٥] . وهو يفعل الشيء نفسه مع آيات المسخ كما في قوله تعالى ﴿ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين﴾[٧٦] ، معتبراً أن المسخ لم يحصل في أجسادهم ، بل في قلوبهم ، واعتبر ذلك تمثيلاً كما مثّل الله تعالى عن الذين حملوا التوراة بمثل الحمار الذي يحمل أسفاراً ، في قوله : ﴿مثل الذين حُمّلوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً ، بئس مثل القوم الذين كذبوا بآيات الله ، والله لا يهدي القوم الظالمين﴾[٧٧] .

* * *

والذي نخلص اليه مما سبق هو أن طريقة السلف عموماً تبتعد ابتعاداً حاداً وكبيراً عن أي ممارسة يخرجها عن النص والظلال التي تدور خلفه ، فهي وإن كانت تمارس عملية التأويل أحياناً الا أنها غالباً ما تلجأ في هذه العملية الى أثر من آثار النص وظلاله ، أو أنها تمارس ذلك طبقاً لطريقة البيان اللغوي بما تتضمنه من مجاز ، لكنها على العموم تجعل طريقها غير الطريق التي تلجأ اليها الممارسة العقلية ، بل حتى في الحالات القليلة التي تمارس فيها عملية التأويل طبقاً للاعتبارات العقلية كما فعل مجاهد وغيره ، فانها إنما تفعل ذلك بصورة تلقائية من غير تقنين ولا تمذهب ممنطق كما هو معروف داخل الدائرة العقلية ، خاصة في مراحلها المتأخرة .

وفي جميع الأحوال لم يكن لطريقة السلف تنظير ممذهب على صعيد التحليل الايبستمولوجي المستقل من الناحية الكلية في الأصول ، وهي بالتالي ليست دائرة ممذهبة معرفياً كما هو الحال مع دائرة العقل المنافسة . لذلك لم يصدر عنها صراع معرفي معتد ضد هذه الدائرة التي تنافسها ، مع أنها تكنّ لها النفور والعداء . وقد تجسّد هذا النفور بالموقف

---

٧٣ ـ عن : ابن تيمية ليس سلفياً ، ص١٠٢

٧٤ ـ القيامة/ ٢٣ .

٧٥ ـ انظر : تفسير مجاهد ، ج٢ ، ص٧٠٨ ، تقديم وتحقيق وتعليق عبد الرحمن الطاهر بن محمد السورتي ، المنشورات العلمية بيروت .

٧٦ ـ البقرة/ ٦٥

٧٧ ـ الجمعة/ ٥ . المصدر السابق ، ج١ ، ص٧٧ـ٧٨ . وانظر أيضاً : مذاهب التفسير الاسلامي لجولد تسيهر ، ص١٢٩ ـ ١٣٠

السلبي الحاد من علم الكلام ، وهو موقف لا يعبر عن وجود صراع معرفي ممذهب مع العقل نصرة للنص ودفاعاً عنه كما حصل لدى المتأخرين بعد شيوع عملية التقنين بين العقل والنص داخل الدائرة العقلية . فالسلاح الذي استخدمه السلف هو سلاح جاهز ومستعار من مصدر آخر يعد في حد ذاته موضوع الفهم والخلاف ، ذلك أنهم رفضوا علم الكلام جملة وتفصيلاً بحجة أنه لم يحظ برضى الشارع المقدس ، لوجود الأحاديث الناهية عن الخوض مما لم يخض فيه الشرع ذاته[٧٨] ، وهو رفض لا يمت الى التحليل المعرفي للممارسة العقلية

---

٧٨ ـ هناك أقوال وأخبار متضافرة تروى عن النبي والصحابة والتابعين في ذم الرأي والكلام ، كما جاء في كتاب (ذم الكلام وأهله) للشيخ عبد الله الأنصاري الهروي والذي تضمّن ما يأتي :

عن قوله تعالى ﴿واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا﴾ ، قال ابن عباس : هم أصحاب الخصومات والمراء في دين الله .

وعن عكرمة أن نجدة ابن عامر الحروري (المقتول سنة ٦٨هـ) قال لابن عباس كيف معرفتك بربك لأن من قبلنا اختلفوا علينا ، فقال : ان من ينصب دينه للقياس لا يزال الدهر في إلتباس مائلاً عن المنهاج طاعناً في الاعوجاج ، اعرفه بما عرف به نفسه من غير روية وأصفه بما وصف نفسه .

وعن عائشة كان الرسول اذا لم يعلم الشيء لم يقل برأيه ولم يتكلفه .

وعن ابن عمر قال : أن القدرية حملوا ضعف رأيهم على مقدرة الله وقالوا لمَ؟ ولا ينبغي أن يقال لله لمَ ، لأنه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون .

وعن مالك قال : إياكم والبدع ، قيل : يا أبا عبد الله وما البدع؟ قال : أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم باحسان .

وعن جعفر الصادق انه قال : إذا بلغ الكلام الى الله فامسكوا . وعنه أيضاً : تكلموا في ما دون العرش ولا تكلموا في ما فوق العرش ، فان قوماً تكلموا في الله فتاهوا .

وعن عمر بن الخطاب قال : انه سيأتي قوم يجادلونكم بشبهات القرآن فخذوهم بالسنن ، فان أصحاب السنن أعلم بكتاب الله .

وعن سعيد بن المسيب قال : قام عمر بن الخطاب في الناس فقال : أيها الناس الا أن أصحاب الرأي أعداء السنة أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها وتضلت منهم أن يعوها فعاندوا السنن برأيهم ، فضلوا واضلوا كثيراً ، والذي نفس عمر بيده ما قبض الله نبيه ولا رفع الوحي عنه ، حتى اغناهم عن الرأي ، ولو كان الدين يؤخذ بالرأي لكان أسفل الخف أحق بالمسح من ظاهره ، فاياكم واياهم ثم اياكم واياهم .

وعن أنس أن رجلاً سأل عمر بن الخطاب عن قوله «وأباً» ما الأب؟ فقال نُهينا عن التعمق والتكليف .

وعن معاذ بن جبل قال : اياك والبدع والتبدع والتنطع ، وعليك بالأمر العتيق .

وعن مجاهد بن جبير قال : جاء يهودي الى النبي فقال : يا محمد من أي شيء ربك؟ أمن لؤلؤ هو؟ فارسل الله عليه صاعقة فقتلته ، ونزلت ﴿وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال﴾ .

وعن ابي هريرة انه قال : جاءوا الى النبي فسألوه عن شيء من أمر الرب فلعنهم .

وعن ابي جعفر قال : قال رسول الله (ص) : انما يهلكون بعد البينات بالمحدثات المخلفات ، وتزيين الضالات المضلات وبالأهواء المغريات ، وتحريف المحكمات .

وعن مجاهد أن رسول الله قال : ان الله لم يبعث نبياً الا مبلغاً ، وان تشقيق الكلام من الشيطان .

وعن ابن عمر قال قال رسول الله : كل بدعة ضلالة وإن رآها الناس حسنة .

وعن جابر ان الرسول قال : أصدق الحديث كتاب الله ، وأحسن الهدى هدى محمد وشر الأمور محدثاتها ، وكل محدثة =

بصلة ، انما يرتبط في الصميم بوجود الدافع المعياري المحض ، وهو المتمثل بنهي الشارع المقدس . فالذم الذي استوحاه السلف عن الشارع المقدس لكل ما هو خارج عن دائرة النص وظلاله جعلهم يقفون موقف المحتاط كسلوك معياري رافض . وهو رفض ينقصه التحليل المعرفي ، ربما لأن هذا التحليل هو في النتيجة يعد خارج دائرة النص ، مما يسقطه في حكم النهي الشرعي . لذلك رفضوا علم الكلام ، سواء كان حسناً أو سيئاً ، صحيحاً أو خطأً ، إذ كان شعارهم هو : «فر من الكلام في أي صورة يكون ، كما تفر من الأسد» ، حيث أن الكلام بنظرهم هو علم «إن أصاب المرء فيه لم يؤجر وإن أخطأ فيه كفر»[٧٩] ، لأن الجدل في قضاياه هو جدل بين الايمان والكفر ، وهنا مصدر خطورته ، بخلاف ما هو الحال في الفقه ، اذ الجدل فيه وإن كان قد يؤدي الى الخطأ لكنه لا يُلقي بصاحبه في الكفر ، فضلاً عن أن الجدل فيه مستحسن ومطلوب لأنه مما تحتاجه الأمة عملياً . لكن الأهم من ذلك هو أن السلف يعدون علم الكلام من البدع ، حتى احتج طائفة من الحنابلة ، كما ذكر الأشعري فقالوا أن النبي وأصحابه لم يتكلموا بشأن «الكلام» فعلمنا أنه بدعة ، إذ لو كان فيه رشاد وخير لتكلم به النبي وخلفاؤه وأصحابه ، مع أنه لم يمت حتى استوفى كل ما تحتاج اليه الأمة من أمور الدين ، فالنبي وأصحابه «إما أن يكونوا علموه فسكتوا عنه ، أو لم يعلموه بل جهلوه» ، وفي كلا الحالين يقتضي السكوت كما سكتوا عنه ، ذلك لأنه لو كان من الدين ما

= بدعة ، وكل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة في النار .

وأخرج الشيخان عن النبي أنه قال : من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد . وعن أبي هريرة مرفوعاً : انما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم .

ومن طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : خرج رسول الله (ص) على أصحابه ذات يوم وهم يتراجعون في القدر ، فخرج مغضباً حتى وقف عليهم ، فقال : يا قوم بهذا ضلّت الأمم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتاب بعضه ببعض ، وان القرآن لم ينزل لنضرب بعضه ببعض ، ولكن نزل القرآن فصدق بعضه بعضاً ، ما عرفتم منه فاعملوا به وما تشابه فامنوا به .

وعن أبي هريرة قال : خرج علينا رسول الله ونحن نتنازع في القدر فغضب حتى أحمر وجهه ، ثم قال : أبهذا أُمرتم أم بهذا أُرسلت إليكم؟ انما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر ، عزمت عليكم أن لا تنازعوا .

وعن أبي الدرداء وأبي امامة وأنس بن مالك ووائلة بن الأسقع ، قالوا : خرج الينا رسول الله ونحن نتنازع في شيء من الدين ، فغضب غضباً شديداً لم يغضب مثله ، وقال : يا أمة محمد لا تهيجوا على أنفسكم وضح النهار ، ثم قال : أبهذا أمرتكم أو ليس عن هذا نهيتكم؟ انما هلك من كان قبلكم بهذا ، ثم قال : ذروا المراء لقلة خيره ، ذروا المراء فان نفعه قليل ويهيج العداوة بين الاخوان . . ذروا المراء فأن المراء يورث الشك ويحبط العمل .

(ذم الكلام وأهله عن : شيخ الاسلام عبد الله الأنصاري ، ص١٨٥ وما بعدها) .

٧٩ ـ رسالة العقيدة الحموية الكبرى ضمن رسائل ابن تيمية ، ج ١ ، ص٤٦٨ ، المطبعة العامرة الشريفة بمصر ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٣هـ .

جهلوه ولا وسعهم السكوت عنه . الأمر الذي جعل الأشعري ينقل حجتهم هذه ليرد عليها ، وذلك في رسالة خاصة أطلق عليها «استحسان الخوض في علم الكلام»[٨٠] .

ومن دلالات النفور المعياري للسلف ازاء علم الكلام ما كان يقوله الامام أبو حنيفة النعمان : «كنت رجلاً أعطيت جدلاً في الكلام فمضى دهر كنت فيه أتردد ، وبه أخاصم ، وعنه أناضل ، وكنت قد نازعت الخوارج من الاباضية والصفرية وغيرهم ، وكنت أعد الكلام أفضل العلوم ، ثم علمت أنه لو كان فيه خير لتعاطاه السلف فهجرته»[٨١] .

كذلك كان أبو يوسف يقول : «من طلب الدين بالكلام تزندق ومن طلب المال بالكيمياء أفلس ومن طلب غرائب الحديث كُذّب»[٨٢] .

كما يُنسب الى مالك بن أنس قوله : «الكلام في الدين أكرهه ، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه ، وينهون عنه ، نحو الكلام في رأي جهم والقدر وما أشبه ذلك ، ولا أحب الكلام الا في ما تحته عمل» . ويقول أيضاً : «أرأيت إن جاء من هو أجدل منه ، أيدع دينه كل يوم لدين جديد» . كذلك يقول : «انما أهلك الناس تأويل ما لا يعلمون»[٨٣] .

وينسب الى الشافعي قوله : «حكمي على رجال علم الكلام أنهم يجب أن يضربوا بالسياط والنعال ، وأن يطاف بهم مشهّرين في المجامع والقبائل ، وينادى عليهم : هذا جزاء من ينبذ علم القرآن والسنة في ناحية وينكبّ على علم الكلام»[٨٤] . ويقول أيضاً : «من خاض في علم الكلام فأنه دخل البحر في حال هيجانه . فقيل له يا أبا عبد الله أنه في علم التوحيد ، فقال : قد سألتُ مالكاً عن التوحيد فقال : ما دخل به الرجل الاسلام وعصم به دمه وماله هو قوله أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله» .

وجاء عن ابن حنبل أنه قال : «لا يفلح صاحب كلام أبداً ، ولا نكاد نرى أحداً نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل»[٨٥] . وقال أيضاً : «إنما الأمر في التسليم والانتهاء الى ما في كتاب الله . . ولا تعد ذلك . ولم يزل الناس يكرهون كل محدث من وضع كتاب وجلوس مع

٨٠ـ انظر : هذه الرسالة خاصة ، ص٣ ، طبع مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند ، الطبعة الثانية ، ١٣٤٤هـ .

٨١ـ قادة الفكر الاسلامي ، ص٤ لعبد الله بن سعد الرويشد ، مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه .

٨٢ـ تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ، ص٧٤ .

٨٣ـ الاعتصام ، ج٣ ، ص٢٣٦ .

٨٤ـ العقيدة الحموية الكبرى ضمن رسائل ابن تيمية ، ج١ ، ص٤٦٨ .

٨٥ـ الاعتصام للشاطبي ، ج٣ ، ص٢٣٧ .

مبتدع ليورد عليه بعض ما يلبس عليه في دينه»[٨٦] . وكذلك قوله : «لا تجالسوا أهل الكلام وإن ذبوا عن السنة»[٨٧] .

ومع ذلك فانه ينسب لبعض اولئك النافرين من علم الكلام بعض الكتب الكلامية التي يغلب عليها منطق الدفاع عن الشريعة بالشريعة . فلأبي حنيفة كتاب (الفقه الاكبر) ، وللشافعي كتابان أحدهما في تصحيح النبوة والرد على البراهمة ، والثاني في الرد على أهل الأهواء . كما نسب لإبن حنبل رسالة خطّ فيها عقيدته السلفية عنوانها (الرد على الزنادقة والجهمية في ما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله) وهي منشورة ضمن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية[٨٨] . ولبعض هؤلاء الأئمة مواقف جدلية جاءت لمواجهة أصحاب علم الكلام . فابن حنبل يرى أن نفس العقل يدل ويقرر بأن مقولة كون الله شيئاً لا كالأشياء انما تعني بأنه لا شيء على الاطلاق ، ناكراً أن يكون مدبر هذا الخلق مجهولاً لا يعرف بصفة[٨٩] . وهو يريد بذلك الرد على الجهمية والمعتزلة .

هكذا يتبين لنا مما سبق أن مواقف السلف السلبية من علم الكلام لا تعبر عن وجود صراع معرفي منظر ، فهو صراع معياري لم يدخل حيز التحليل المعرفي الابيستمولوجي ، وبالتالي فانه يقع خارج حلبة الصراع المنهجي المتعلق بمشكل العلاقة التقنينية بين العقل والنص كما حدث في ما بعد . خاصة وان الاهتمام آنذاك لم يكن دائراً حول الشكل المنهجي من المعرفة ، ذلك لأنه لم يكن يهم السلف إلا الطروحات العقائدية التي على رأسها مشكل الصفات الإلهية ، باعتبارها مثارة من قبل النص من جهة ، ولكونها ـ من جهة أخرى ـ أصبحت هدفاً للتأويل وتمرير الدلالات العقلية عبرها . وهذا ما ينطبق حتى على الدائرة العقلية ، فهي وإن بدأت بعملية التقنين بشكل مبكر ، الا أنها لم تول اهتماماً كبيراً لهذه القضية مثلما تطور عليه الحال في ما بعد .

وبخصوص النزعة السلفية فحيث أنها كانت ترفض الممارسة العقلية جملة وتفصيلاً

---

٨٦ ـ حلية الأولياء وطبقات الاصفياء ، ج٩ ، ص١٨٣ للحافظ أبي نعيم الاصبهاني ، دار الكتاب العربي بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م .

٨٧ ـ مناقب الامام أحمد لابن الجوزي ، ص١٥٦ .

٨٨ ـ ينقد النشار أن تكون هذه الرسالة لابن حنبل سواء من حيث السند الخارجي أو المتن الداخلي ، موضحاً أنه كان يلتزم بعدم ذكر أقوال الخصوم ، وعليه فقد هجر الحارث المحاسبي باعتباره كان ينقل آراء الخصوم رغم أنه يذكرها ليرد عليها . (انظر : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج١ ، ٢٤٧ ـ ٢٤٩) .

٨٩ ـ عن : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج١ ، ص٢٨١ .

بدعاوى معيارية بعيدة عن التحليل المعرفي ، فانها لهذا الأمر تجنبت التورط بالدخول في بحث تحديد شكل العلاقة الخاصة بين العقل والنص ، وهو أمر مغاير لما استقر عليه المتأخرون من أتباع السلف . فكما أن الدائرة العقلية قد تكاملت من حيث درجة تقنينها وابرازها للعلاقة بين العقل والنص ، كأعلى مستوى وصلته خلال القرن السادس على يد الفخر الرازي ، فان في المقابل وكرد فعل على هذا التطور تحولت النزعة السلفية الى دائرة بيانية ممنطقة وممذهبة بعد أن حققت الوعي المعرفي المضاد للدائرة العقلية وما أفرزته من تقنين على الصعيد الايبستمولوجي المنهجي . مما يعني أن طريقة أهل البيان قد تحولت من حمولة ذات شحنة معيارية سواء في كيانها الخاص أو في رفضها المعياري للطريقة العقلية ، الى حمولة ذات شحنة معرفية منظرة كمحاولة لتأصيل حركة السلف الأولى من جديد ، ولإزاحة الدائرة العقلية من موقعها المترسم ، كما حدث على يد الشيخ ابن تيمية خلال القرن الثامن الهجري . وبذلك أصبحت الدائرة البيانية بمثابة الاتجاه الحسي التجريبي في قبال الاتجاه العقلي بالنسبة لفلسفة المعرفة الطبيعية .

الحركة المزدوجة للبيان والعقل

١ . العقل في خدمة البيان

لقد ظهر أبو الحسن الأشعري (المتوفي سنة ٣٢٤هـ) ممثلاً لتيار جديد وسط تيارين ، أحدهما يعود الى طريقة السلف ، والآخر يرجع الى الطريقة العقلية ، مما جعله يحمل بصمات الاثنين معاً . فاقتبس المنهج العقلي من مشايخه المعتزلة ، كما أخذ المحتوى الفكري من السلف ، خاصة الامام أحمد بن حنبل .

والواقع أن العلماء قد اختلفوا في تحديد طريقة تفكير الأشعري ومذهبه ، وذلك بعد أن ترك الاعتزال وانقلب عليه . فهناك من يرى أنه صاحب طريقة مؤيدة لمذهب الحنابلة ، خاصة وأنه في كتاب (مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين) قال بعد أن حكى جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة : «وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول واليه نذهب»[٩٠] . لكن الدكتور عبد الرحمن بدوي لم يقتنع بهذه العبارة ، واعتبر أن من غير المعقول أن يكون الأشعري قد ذهب الى مذهب الحنابلة ، حيث أنه من أصحاب الكلام والجدل وهم خلافه بالتمام ، ولهذا احتمل أن تكون العبارة مزورة[٩١] .

ومن الذين ظنوا بانتماء الأشعري الى أهل السنة والحديث ، ابن تيمية الذي دلل على رأيه بتلك العبارة . كما أن صاحب طبقات الشافعية الكبرى اعتبر أن الأشعري كان مقرراً لمذهب السلف ولم يبدع رأياً يُنشئ به مذهباً ، بل قدم الحجج والبراهين لتقرير مذهب السلف ، ومن ثم صار كل من اقتدى به على هذا المنوال والسبيل يسمى أشعرياً . وهناك

---

٩٠ ـ مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٣٢٥ .

٩١ ـ مذاهب الاسلاميين لعبد الرحمن بدوي ، ج ١ ، ص ٥٣١ ، الطبعة الأولى .

حكايات تنقل عنه وهي دالة على أنه لا يتكلم في علم الكلام إلا حيث يراه نصرة للدين أمام ما يظهر من «البدع والأهواء»[٩٢] . فبحسب هذا الاتجاه يكون الأشعري متأثراً وتابعاً للمدرسة «الصفاتية» من السلف الكلاميين ، والمتمثلة بابن كلاب والمحاسبي والقلانسي[٩٣] . في حين نرى أن ابن خلدون يعتبره ذا تجاه وسط بين المعتزلة وأصحاب الحديث[٩٤] . وعلى العموم فان هناك العديد من وجهات النظر المختلفة في ما يخص الاتجاه الحقيقي للأشعري ، كما ذكرها الاستاذ آلار في كتابه (مشكلة الصفات الإلهية في مذهب الأشعري وكبار تلاميذه الأوائل)[٩٥] .

لكن من الواضح أن هناك اشارة صريحة باقتراب الأشعري من الموقف السلفي واتباعه الحنابلة ومدحه لهم دون غيرهم ، كما جاء في كتابه (الابانة) الذي عدّه البعض آخر ما كتبه واستقر عليه أمره واعتقاده[٩٦] ، وربما كان معه كتابه الآخر (مقالات الاسلاميين) ، إذ يُعتقد انهما من أواخر كتبه ، وكل ما كتبه قبل ذلك مما يوافق فيه مقاييس المعتزلة قد رجع عنه في هذين الكتابين[٩٧] . وسواء في هذا الكتاب أو ذاك فان للأشعري إشارات صريحة في اتباعه للسلف خاصة الحنابلة ، فلم تكن عبارته الآنفة الذكر مزورة كما ظن الاستاذ بدوي ، فجميع القرائن دالة على أنه يذهب ذلك المذهب بالخصوص . فكتابه (مقالات الاسلاميين) مليئ بذكر الفرق لكل مذهب من مذاهب الاسلاميين سوى مذهب أهل الحديث حيث لم يذكر لهم أي فرقة ، مما يعكس الظن بمرضاته عنهم دون غيرهم من المذاهب الأخرى . أما في كتابه (الابانة عن أصول الديانة) فقد صرح في فصل عنوانه (باب في إبانة قول أهل الحق والسنة) : «قولنا الذي نقول به ، وديانتنا التي ندين بها ، التمسك بكتاب ربنا عز وجل ، وسنة نبينا عليه السلام ، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتصمون ، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل ـ نضر الله وجهه ، ورفع درجته ، وأجزل مثوبته ـ قائلون ، ولما خالف قوله مخالفون ، لأنه الامام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق ورفع به الضلال وأوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين وزيغ الزائغين وشك

---

٩٢ ـ طبقات الشافعية الكبرى ، ج٢ ، ص٢٥٢ ، مطبعة عيسى الياس الحلبي وشركاه ، الطبعة الأولى ، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥م .

٩٣ ـ انظر : الملل والنحل ، ص٣٩ .

٩٤ ـ مقدمة ابن خلدون ، ص٤٦٤ ـ ٤٦٥ ، المكتبة التجارية الكبرى في القاهرة لصاحبها مصطفى محمد .

٩٥ ـ انظر : مذاهب الاسلاميين ، ج١ ، ص٥٣١ .

٩٦ ـ انظر : رسالة في الذب عن ابي الحسن الأشعري لدرياس ، ص١٠٧ ، تحقيق وتعليق الفقيهي .

٩٧ ـ انظر تصدير كتاب الابانة للأشعري ، ص٦ ، دار الكتاب العربي ببيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٥م ـ ١٤٠٥هـ .

الشاكين ، فرحمة الله عليه من إمام مقدم وخليل معظم مفخم»[٩٨] . وهو في هذا الكتاب قد اتبع طريقة السلف في اثبات الوجه والعين واليدين والاستواء على العرش طبقاً لظواهر الآيات القرآنية ، رغم أنه كان يقول أنها ليست بكيف استناداً الى نفي المماثلة بين الشاهد والغائب . وأيضاً فانه لم يؤول سائر الصفات الأخرى التي ذكرها القرآن والحديث ، والتي آمن السلف بها كما هي ، فهو يعلن تصديقه وايمانه بقوله : «ونصدق بجميع الروايات التي ثبّتها أهل النقل من النزول الى السماء الدنيا وأن الرب يقول : (هل من سائل ، هل من مستغفر) . . ونقول ان الله تعالى يجيء يوم القيامة كما قال : ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾ وان الله تعالى يقرب من عباده كيف شاء كما قال : ﴿ونحن أقرب اليه من حبل الوريد﴾ وكما قال : ﴿ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى﴾ . .»[٩٩] . كما وهناك آيات تخص بعض الأُطر المذهبية يفسرها الأشعري ويوجّه مرادها بمثل التفسير والتوجيه الذي يذهب اليه ابن حنبل ، كالآيات المتعلقة بمشكل خلق القرآن وقدمه ، مثل قوله تعالى : ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾[١٠٠] ، وقوله : ﴿ألا له الخلق والأمر﴾[١٠١] ، وقوله أيضاً : ﴿لله الأمر من قبل ومن بعد﴾[١٠٢] .

لكن اذا كان الأشعري في كتابه (الابانة) قد سلك مسلك البيان مثلما فعل السلف من قبل ، فانه في كتابه (اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع) قد أظهر باعه في الجدل والتفكير الكلامي ، وإن كان هذا لم يخرجه عما ذهب اليه من مضمون سلفي خاص بالعقيدة ، فهو أيضاً يذهب في هذا الكتاب الى اتباع ما يقوله أهل الحديث من الاعتقاد ، رغم أن فيه ما يختلف معهم في طريقة التفكير والاستدلال . لهذا وضع رسالته المسماة (في استحسان الخوض في الكلام) للرد عليهم بهذا الخصوص من الطريقة .

على هذا فبالرغم من أن كتاب (اللمع) للأشعري هو كتاب عقلي على طريقة الاعتزال العقلية ، الا أنه لا يخلو من مسحة البيان ، خاصة وأنه موضوع في الأساس لجعل العقل

---

٩٨ ـ الابانة للأشعري ، ص١٧ .

٩٩ ـ انظر : الابانة ، ص١٨ ـ ٢٢ ، كذلك لاحظ : تبيين كذب المفتري لابن عساكر الدمشقي ، ص١٥٨ ـ ١٦١ ، مطبعة التوفيق بدمشق ، ١٩٤٧م .

١٠٠ ـ الأنبياء/ ٢ .

١٠١ ـ الاعراف/ ٥٤ .

١٠٢ ـ الروم/ ٤ . انظر تفسير وتأويل ابن حنبل لهذه الآيات في : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج١ ، ص٢٨٣ ـ ٢٨٥ ، وقارنه بما جاء في كتاب الابانة للأشعري ، ص٤١ ـ ٤٢ .

لخدمة البيان وعضده . لذلك فهو أحياناً ينتهز الفرص لتأييد ما يطرحه من آراء بنصوص من القرآن . وكأمثلة على ذلك أنه قدم دليلاً على وجود الله تعالى من خلال ملاحظة الانسان لنفسه كيف تحصل فيه التطورات منذ كان نطفة وهو يعلم أنه لم يخلقها ولم يدبر أمرها ، ثم أيّد ذلك بقوله تعالى : ﴿أفرأيتم ما تمنون ، أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون﴾ ، وعلّق عليه بالقول : «فما استطاعوا أن يقولوا بحجة أنهم يخلقون ما يمنون مع تمنيهم الولد فلا يكون ، ومع كراهتهم له فيكون . وقد قال الله تعالى منبهاً لخلقه على وحدانيته ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ ، بيّن لهم عجزهم وفقرهم الى صانع صنعهم ومدبر دبرهم» . وكذا فعل حين استدل على عدم مشابهة الله تعالى للمخلوقات ، حيث اعتبر أن مشابهته لها من أي وجه يؤول الى كونه حادثاً من الوجه الذي يشابهه فيها ، ولو كان حادثاً لاستحال أن يكون قديماً ، فأيد ذلك بهاتين الآيتين : ﴿ليس كمثله شيء﴾[١٠٣] ، ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾[١٠٤] . وكذا هو الحال حين استدل على وحدانيته تعالى ، فهو قد منع من وجود إلهين ، باعتبار أنه لو أراد أحدهما إحياء انسان وأراد الثاني إماتته ، فانه يستحيل أن يتحقق المرادان فيصبح الإلهان عاجزين ، والعاجز ليس بإله ولا قديم ، وأيد ذلك بقوله تعالى : ﴿لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا﴾[١٠٥] ، مع أنه لم يتعرض الى احتمال أن يتفق الإلهان على إتيان المراد[١٠٦] . وشبيه بهذا الموقف ما اتخذه في رسالته (في استحسان الخوض في الكلام) حيث ذكر هذه الايات القرآنية : ﴿لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا﴾ ، ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض﴾[١٠٧] ، ﴿أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم﴾[١٠٨] ، ثم أنه بعد ذلك اعتبر أن كلام المتكلمين في الحجاج في التوحيد بالتمانع انما مرجعه الى هذه الآيات بالذات .

واذا كانت هذه المسحة البيانية نجدها متداخلة في ممارسات الأشعري العقلية كما في كتابه (اللمع) ، فان في المقابل يمكننا أن نرى أنه بالرغم مما شحنه الأشعري في كتابه (الابانة) من ابراز للصورة البيانية المستخلصة من الشريعة ، كالذي يتعلق بالصفات الإلهية مثل اليدين

١٠٣ـ الشورى/ ١١ .
١٠٤ـ التوحيد/ ٢ .
١٠٥ـ الانبياء/ ٢٢ .
١٠٦ـ انظر : اللمع للأشعري ، ص١٩ـ ٢٠ .
١٠٧ـ المؤمنين/ ٩١ .
١٠٨ـ الرعد/ ١٦ .

اليمينين والعينين والأصابع والمجيء والنزول والاقتراب وغيرها مما ليس بكيف ولا بحد ، فبالرغم من ذلك نجد أن هذه الصورة البيانية هي أيضاً لا تخلو من الممارسة العقلية . فالأشعري قد استخدم الطريقة العقلية في بعض مواضع كتابه البياني هذا ، كما هو الحال في فصل (عدم خلق القرآن) وفصل (الارادة) وغيرهما[١٠٩] .

هكذا لقد مارس الأشعري طريقة العقل في البيان ، كما مارس طريقة البيان في العقل ، لكنه في جميع الأحوال أراد من ذلك أن يكون العقل في نصرة البيان ، مما يعني أن النص عنده ظاهر وواضح لا يحتاج الى «الآخر» سوى الدعم والتأييد . وهو في الممارسة المزدوجة هذه لم يتعرض الى علاقة التقنين بين النص والعقل الا بشكل خافت ومجمل . فهو يعترف بسلطة العقل المستقلة بأمور الحوادث مما هو خارج عن حدود الشرع والنص ، وإن كان لها مساس بعملية التأسيس للشرع من حيث اثبات الخالق والرسول . ذلك أنه يقول : «ينبغي لكل عاقل مسلم أن يرد حكمها ـ الحوادث ـ الى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحس والبديهة وغير ذلك ، لأن حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع أن تكون مردودة الى أصول الشرع الذي طريقه السمع ، وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يرد كل شيء من ذلك الى بابه ولا يخلط العقليات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقليات . .»[١١٠] .

كما للأشعري بعض الممارسات التوجيهية للنص تجعله يقوم بعملية التأويل كلما رأى «حجة أو دلالة» ومنها حجة البديهة ودلالة الحس . فمثلاً أنه منع حمل الآية ﴿وجوه يومئذ ناضرة ، الى ربها ناظرة﴾[١١١] بمعنى الى ثواب ربها ناظرة ، وعلل ذلك بأنه لا يجوز العدول بالكلام عن الحقيقة الى المجاز ما لم تكن هناك حجة أو دلالة . في حين أنه في آية ﴿فوجدوا فيها جداراً يريد أن ينقض . .﴾[١١٢] لم يحملها على الحقيقة ، وذلك لأن الجماد ومنه الجدار يستحيل عليه الارادة ، فيلزم من هذا تأويل الاية وحملها على المجاز[١١٣] .

على أن الأشعري وإن كان قد مارس العقل لنصرة البيان كما عرفنا ، إلا أنه مع ذلك أقام البيان على العقل ، مما يجعلنا ندرك أنه بين أمرين : فهو إما أن يكون قد اختار نموذجاً بيانياً ثم سعى الى دعمه بطريقة العقل . . أو أنه اختار نموذجاً عقلياً فقام بدعمه بالبيان .

---

١٠٩ ـ انظر : الابانة ، ص٤٦ ـ ٥٤ و٩٧ ـ ١٠٦ .

١١٠ ـ انظر : رسالة استحسان الخوض في الكلام ، ص ١٠ .

١١١ ـ القيامة/ ٢٣ .

١١٢ ـ الكهف/ ٧٧ .

١١٣ ـ اللمع للأشعري ، ص ٣٥ و٦٥ ـ ٦٦ ، مطبعة مصر ، ١٩٥٥م .

الحقيقة أن الأمرين يصدقان معاً مع أخذ شيء من الاعتبار . فمن حيث الواقع والظاهر هو أنه قد مارس الشكل الأول . أي أنه بحدود (المشكل الوجودي) المتمثل بالصفات الإلهية مارس توظيف العقل لأجل البيان ، مما يجعل نظريته بيانية ، إذ كان يدعو الى نفس مطارح السلف البيانية بطريقة عقلية . أما من حيث (المشكل المعياري) في ما يتعلق بعلاقة الخالق بخلقه فقد فعل العكس وذلك بتوظيف البيان لخدمة العقل . وعليه فبحسب اعتبارنا للأصل الفعال الذي يقوم عليه مذهب الأشعري ، هو أن ما فعله هذا المتكلم بخصوص (المشكل المعياري) انما يعبر عن طرح نسيج واحد مترابط ومستنتج من الأصل العقلي لا البياني ، كما سيتضح لنا ذلك في ما بعد . مما يعني أن لمذهب الأشعري علاقة مزدوجة بالبيان والعقل . فهو لم يكن عقلياً على شاكلة المعتزلة ومنهجهم في التفكير ، لأنه صاحب «بيان» على خلاف المعتزلة ، كما أنه ليس بيانياً على طريقة السلف ، لكونه صاحب منطق وتنظير ، وتنظيره مستمد من العقل أساساً .

على هذا فان المحاولة الازدواجية التي مارسها هذا المتكلم جعلته مرفوضاً من قبل أصحاب العقل كالمعتزلة ، وأصحاب البيان كالحنابلة . فالمعتزلة نظروا الى محاولته بأنها تعبر عن عملية هدم وافناء للعقل ، في الوقت الذي نفر منها الحنابلة نفوراً حاداً وكبيراً . فقد نُقل أن الأشعري حاول أن يسترضي إمام حنابلة بغداد المدعو (البربهاري) ليطلعه على مناصرته لأهل السنة والسلف ، اذ قصده الى بيته واطلعه على ردوده لمختلف المذاهب كالمعتزلة واليهود والنصارى وغيرها ، وحينما أتم كلامه أجابه البربهاري بقوله : «ما أدري مما قلتَ قليلاً ولا كثيراً ، ولا نعرف إلا ما قاله أبو عبد الله أحمد بن حنبل» ، لذلك خرج منه الأشعري وصنف كتاب الابانة ، الا أن البربهاري لم يقبل منه ذلك حتى في هذه المرة التي حاول فيها الأشعري أن يظهر بمظهر السلف وطريقتهم البيانية الخالصة[١١٤] .

بذلك أن الحنابلة شعروا أن ما قام به الأشعري وإن كان يؤيد مساعيهم في تقرير ما استقر عليه السلف خاصة الامام ابن حنبل ، إلا أنهم أدركوا أن ما فعله يُعد مغامرة كبيرة من الناحية المنهجية ، لكونه لا يستغني في طريقته عن الاطار العقلي ، خاصة وأنه قد مدح علم الكلام ووضع لأجل ذلك رسالة ردّ فيها على كل الذين تجنبوا هذا العلم ، الأمر الذي لا يتوقع له قبول الحنابلة حتى لو كان مقرراً لمذهبهم السلفي . ذلك أن بمنهجه قد ابتدع باب الكلام من موقع سلفي ، مما يعني فتح باب الجدل وإثارة الشبه والابتعاد عن مسلك السلف في التسليم

١١٤ ـ طبقات الحنابلة للقاضي أبي الحسن محمد بن أبي يعلى ، دار المعرفة ببيروت ، ج٢ ، ص١٨ .

والتصديق ، في الحال الذي يجعل من طريقته أقرب للعقل منها للسلف ، بدلالة أن الذين ظهروا بعده أخذوا يقتربون مع الزمن شيئاً فشيئاً نحو نصرة العقل على حساب البيان ، فتحولت طريقة الأشعري بمرور السنين مما هي طريقة بيانية تجعل العقل في خدمة البيان ونصرته ، الى طريقة عكسية تفتح الباب أمام العقل وتحدد من شأن البيان منهجاً ورؤية . فربما هذا ما كان يتوقعه الحنابلة الذين ثاروا على الأشاعرة وهي في مهدها .

٢ . من التأسيس البياني الى التأسيس العقلي

على أنه اذا كان الأشعري لم يتعرض الى منطق العلاقة التقنينية بين العقل والبيان الا بشكل خافت ومجمل ، فان ما حدث على يد اتباعه من بعده هو أنها قد أخذت بالظهور والاتساع شيئاً فشيئاً ، وذلك منذ القرن الرابع وحتى نهاية الأمر في القرن السادس الهجري . فمن المعلوم أن بداية التنظير للطريقة العقلية في علاقتها بالنقل وسط الأشاعرة بدأت عند الباقلاني الذي يعد مؤسساً لطريقة المتقدمين باعتباره وضع بعض الأسس التي تحكم علاقة العقل بالنقل . اذ وضع قاعدة (بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول) كمنهج يجعل من الأدلة ذاتها واجبة لا على الصعيد المعرفي فحسب ، بل حتى على صعيد المعيار الديني أيضاً ، فالقاعدة تفرض على المستدل أن يذعن وينصاع الى الأدلة كمعرفة تفضي الى نتائج محددة ، وكتكليف يجب الاعتقاد به مثلما يجب الاعتقاد بالنتائج المتمخضة عنها . لذلك وُضعت المقدمات العقلية الثابتة كأساس لبناء النقل والبيان ، فهي مقدمات وإن كانت ذات طابع وجودي من حيث يراد لها اثبات أمر وجودي وهو الخالق تعالى ، وذلك من قبيل اثبات الجوهر الفرد والخلاء والعرض لا يقوم بالعرض ولا يبقى زمانين متتاليين وما الى ذلك من الاعتبارات الوجودية ، لكنها في حقيقة الأمر تنطوي على دوافع معيارية ، فهي على قول ابن خلدون موضوعة «تبعاً للعقائد الايمانية في وجوب اعتقادها»[١١٥] ، أو هي موضوعة من أجل تقرير أمور لا يتم الشرع إلا بها خاصة في ما يتعلق باثبات القدرة الإلهية . كما أنها من جانب آخر تعد محكومة بحكم معيار التكليف ، وذلك تبعاً لنهج القاعدة الآنفة الذكر التي اريد لها أن تكون سلطة تحدد النتائج الثابتة لتؤسس النقل وتخدم البيان وتقرره .

هكذا تبدأ عملية التنظير الفعلي لدى الأشاعرة منذ الباقلاني الذي يعد مؤسساً لطريقة

١١٥ ـ انظر : تاريخ ابن خلدون ، ج١ ، ص٨٣٤ ـ ٨٣٥ .

المتقدمين طبقاً للنهج الآنف الذكر في بطلان المدلول . لكن العملية لم تتوقف عند هذا الحد ، فقد جاء الغزالي متأثراً باستاذه امام الحرمين الجويني فأسس النهج المسمى بطريقة المتأخرين ، باعتباره ادخل «المنطق» كعنصر هام يقضي به على منهج الباقلاني السابق . حيث بهذه الطريقة الجديدة يصبح من المنطقي أن لا يصح إبطال المدلول ببطلان الدليل ، أو أن بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول ، ما دام من الممكن اثبات المدلول بدليل آخر غيره .

لكن من الواضح تماماً أنه من الناحية المنطقية يظل اعتبار المدلول معلقاً حتى لو أُبطلت جميع صور الأدلة الممكنة ، إذ ليس من الضروري أن يكون وجود المدلول متوقفاً على وجود الدليل أو الدال عليه ، فقد يكون المدلول كموضوع عبارة عن شيء في ذاته لا يُنال بالدليل مهما كان نوعه ، وبالتالي لا يصح نفيه لمجرد عدم امكان الاستدلال عليه .

على أنه يمكن اعتبار طريقة المتأخرين لحظة عطف جديدة في تاريخ النظام المعياري ، من حيث أنها أسست العلاقة الخاصة بين المنطق من جهة ، وبين الشريعة والمعيار من جهة أخرى ، وذلك بعد أن كان المنطق عند الفلاسفة عبارة عن أداة هامة مكرسة لمعرفة الوجود . فالوضع الجديد وإن كان لم يفقده مركزه الأول من حيث أنه أداة معرفة للوجود ، إلا أنه سلب منه هذه المركزية من حيث ادخاله لمباحث أخرى مضافة الى مبحث الوجود . فقد نُظر اليه نظرة شكلية أو صورية تقبل السكب على أي مادة ، سواء كانت وجوداً أم شريعة أو معياراً . وعُرّف «بأنه قانون ومعيار للأدلة فقط ، يسبر به الأدلة منها كما يسبر من سواها» .

وطبقاً لهذا الفهم خالف المتأخرون سلفهم من المتقدمين في الكثير من قواعد علم الكلام ومقدماته ، وعلى رأسها قاعدة الباقلاني (بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول)[١١٦] .

هكذا كان هناك فرق كبير بين توظيف المنطق لخدمة المعيار والشريعة ، وبين ما كان ينظر اليه من قبل على أنه جزء من الفلسفة ، الأخذ به يعني الأخذ بها ، الأمر الذي تحرّج منه المتقدمون . على أن هذا الانتزاع للمنطق عن الفلسفة لم يدم ، ذلك أن المتأخرين أخذوا يهتمون بكتب الفلسفة ذاتها مما أوقعهم التأثر بمسائلها ، كما حصل مع الغزالي ومن بعده الفخر الرازي ، بل تطور الحال بعدهما فاختلطت أمور الفلسفة بالكلام والتبست مسائلهما ، كما حصل ذلك على يد البيضاوي في (الطوالع) والأيجي في (المواقف)[١١٧] .

لكن رغم ذلك فان توظيف المنطق ومدّ بساطه في الممارسة التنظيرية للعقل مع الشريعة

١١٦ ـ المصدر السابق ، ج١ ، ص٨٣٥ ـ ٨٣٦ .

١١٧ ـ المصدر السابق ، ج١ ، ص٨٣٦ ـ ٨٣٧ .

وإن كان له بالغ الأثر على المتأخرين من الأشاعرة ، إلا أن من الواضح أنه لم يكن بذاته له تأثير على وضع التقنين الخاص للعلاقة الخصوصية المباشرة بين العقل والبيان . مع أن العمليتين قد سارتا جنباً الى جنب ، حيث أن انقلاب صورة المنهج الاستدلالي من الشكل الخاص بالمتقدمين الى طريقة المتأخرين قد وازاه انقلاب آخر على صعيد العلاقة بين العقل والبيان ، اذ تحولت هذه العلاقة مما هي علاقة عقل ببيان الى علاقة عقل بمتشابه ، الأمر الذي أفسد صورة البيان وأخلّ بمركزه . فقد سبق أن أشرنا الى أن البيان عند الأشعري كان يشكل مركز الصدارة في العلاقة التقنينية مع العقل ، لكن الأمر مع أتباعه ومنذ الجويني (المتوفي سنة ٤٧٨ هـ) أخذ يتحول شيئاً فشيئاً الى ضده ، فلم يعد «البيان» بياناً ، بل تحول الى «متشابه» يقتضي التعامل معه ملاحظة ما يفرزه العقل ويقرره من أحكام قبلية . واستمر هذا الحال بالتطور تدريجياً حتى نهاية التقنين على يد الفخر الرازي .

فاذا عدنا الى الأشعري رأيناه ينظر الى الشريعة كبيان لا يختلف في هذه الناحية عمن سبقه من السلف وعلى رأسهم ابن حنبل ، فهو كثيراً ما يبرر النتائج التي يتوصل اليها من خلال اعتبار الشريعة بينة ببيان اللغة العربية ، فلا يتراجع عن هذا البيان للأقاويل العقلية التي بثّها المعتزلة ومن على شاكلتهم ، بل لا يرضى أن يأخذ بغير ظاهر الخطاب الا بحجة من قبيل حجة الاجماع ، حيث فيها يعدل عما هو ظاهر الى ما يقره هذا الاجماع ، وهو في هذه الحالة لا يخرج عن دائرة البيان ذاته ، إذ الاجماع لا يعدّ أصلاً ولا حجة الا من حيث كونه كاشفاً عن البيان الشرعي ، أو أن عليه دليلاً من الخطاب البيّن للشريعة ، كقول النبي (ص) : «لا تجتمع أمتي على خطأ» .

وهو على هذا الأساس لا يرضى تأويل الآيات الخاصة بالصفات الإلهية ، والتي منها صفة اليدين ، كما جاء في قوله تعالى : ﴿لما خلقت بيدي﴾[١١٨] ، كذلك الحال في سائر الصفات الأخرى ، إذ يقرر زيف الفضول العقلي من خلال الاحتماء ببيان اللغة ، فيقول : «وليس يجوز في لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب أن يقول القائل (عملت كذا بيدي) ويعني به النعمة . واذا كان الله عز وجل انما خاطب العرب بلغتها ، وما يجري مفهوماً في كلامها ومعقولاً في خطابها ، وكان لا يجوز في لسان أهل البيان أن يقول القائل (فعلت بيدي) ويعني النعمة» . لذلك فانه طبقاً للبيان اعتبر معنى «بيدي» هو «اثبات يدين ليستا

١١٨ ـ سورة ص/ ٧٥ .

جارحتين ولا قدرتين ولا نعمتين ، ولا يوصفان الا بأنهما يدان ليستا كالأيدي»[١١٩] .

وهو من حيث أنه يعوّل على البيان ويأخذ بظاهر النص أو الخطاب فانه لا يتنازل عن هذا الظاهر الا بحجة أقوى منه ، غالباً ما تكون منتزعة من البيان ذاته ، مما هو خارج عن حد الفضول العقلي الذي لم يمنحه وزناً في قبال الوزن البياني ما دامت الحركة ضمن حلقة الشريعة وفي جوفها لا خارجاً عنها . وعليه فهو اذ لا يأخذ بظاهر الآيات التي تظهر أن لله أيدي كما في قوله تعالى ﴿مما عملت أيدينا﴾[١٢٠] ، فانه لا يفعل ذلك انطلاقاً من وجود مشكل عقلي كما هو دائر في حلقة الدائرة العقلية ، بل لكونه يرى وجود حجة بيانية هي أقوى من ذلك الظاهر ، حيث يقول : «قد أجمعوا على بطلان قول من أثبت لله أيدي ، فلما أجمعوا على بطلان قول من قال ذلك وجب أن يكون الله عز وجل ذكر أيدي ورجع الى إثبات يدين ، لأن الدليل قد دلّ على صحته للاجماع ، واذا كان الاجماع صحيحاً وجب أن يرجع من قوله أيدي الى يدين ، لأن القرآن على ظاهره ، ولا يزول عن ظاهره الا بحجة ، فوجدنا حجة أزلنا بها ذكر الأيدي عن الظاهر الى ظاهر ، ووجب أن يكون الظاهر الآخر على حقيقة لا يزول عنها الا بحجة»[١٢١] . وهو يؤكد هذه الناحية مرة أخرى بقوله : «حكم كلام الله عزّ وجل أن يكون على ظاهره وحقيقته ، ولا يخرج الشيء عن ظاهره الى المجاز إلا لحجة»[١٢٢] .

هكذا فهو لا يعدل عن الظاهر الا بحجة ، وهو غالباً ما يريد بها مما تقع ضمن دائرة البيان ، أو ربما تدخل أحياناً ضمن مقتضيات البديهة والحس والتي في النتيجة لا تخرج عن الطابع البياني مما هو متعارف عليه في استعمال اللغة العربية ، وقد مرّ علينا شيء من ذلك ، كما في قوله تعالى : ﴿فوجدوا فيها جداراً يريد أن ينقض﴾[١٢٣] حيث حمل هذه الآية على المجاز لا الحقيقة ، وذلك لأن الجماد ومنه الجدار يستحيل عليه الارادة الأمر الذي دفعه الى تأويلها استناداً الى بداهة الحس[١٢٤] .

ويبدو ان الأشعري لا يريد بالحجة على ما تشمل حجة العقل الاستدلالي كما يمارسه

---

١١٩ ـ انظر : الابانة ، ص٧٩ ـ ٨٠ و٨٢ .

١٢٠ ـ يس/ ٧١ .

١٢١ ـ انظر : الابانة ، ص٨٤ .

١٢٢ ـ المصدر السابق ، ص٨٥ .

١٢٣ ـ الكهف/ ٧٧ .

١٢٤ ـ اللمع للأشعري ، ص٦٥ ـ ٦٦ .

أصحاب الدائرة العقلية . فالذي صرح به هو أن وظيفة العقل محددة خارجاً عن حلقة فهم الخطاب ، رغم أنها معنية بآلية التأسيس الخارجي للشريعة . وطبقاً لهذا فهو يعترض على طريقة العقل ضمن تلك الحلقة فيؤيد البيان ويحتمي به في الوقت نفسه ، اذ يصرح وهو بصدد بحث مسألة اليدين قائلاً : « . . من أين يمكن أن يعلم بالعقل أن يفسّر كذا وكذا ، مع أنا رأينا الله قد قال ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾ ، ﴿لسان الذين يلحدون أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾ ، ﴿إنّا جعلناه قرآناً عربياً﴾ ، ﴿أفلا يتدبرون القرآن﴾ ، ولو كان القرآن بلسان غير العرب لما أمكن أن نتدبره ولا أن نعرف معانيه إذا سمعناه . . وإنما يعرفه العرب اذا سمعوه علم أنهم انما علموه لأنه بلسانهم نزل ، وليس في لسانهم ما ادعوه»[١٢٥] .

لكن رغم كل ذلك فسنرى أن الأشعري قد مارس آلية التأسيس العقلي القبلي في فهمه للخطاب مثلما مارسها المعتزلة ، ولم يتقيد بحدود ما يفرضه البيان كما هو الحال عند البيانيين ، وذلك في ما يتعلق بمعالجته للمشكل المعياري الذي نال من الموافقة لدى الأشاعرة الاتباع ما لم ينله جناح الأشعري الآخر المتمثل بمعالجته البيانية للمشكل الوجودي .

كان ذلك مع الأشعري ، أما مع اتباعه فقد أخذ البيان بالاختفاء شيئاً فشيئاً ، اذ تحول بالتدريج الى «متشابه» وذلك لحساب العقل الذي احتل مركز الصدارة بدل البيان . وبهذا الحد تساوى المعتزلة والأشاعرة في التقنين بالرغم من اختلاف الاعتبارات العقلية بينهما . فقد سبق أن عرفنا أن تاريخ العلاقة بين العقل والبيان تمتد الى تاريخ الصراع بين السلف وبين الجهمية وأوائل المعتزلة . لكن مع ولادة الأشاعرة أوائل القرن الرابع الهجري فقد تشكل نحو جديد من الموقف إزاء الموقفين الآنفي الذكر ، إذ الجدّة فيه هو أنه ذو اعتبارين ، فهو من جانب يتأسس من موقع عقلي ، لكنه من جانب آخر يجعل نتائجه في صالح البيان ، وبالتالي فهو يعبر عن دعم البيان السلفي المتمثل بالحنبلية . فهذا هو حال الأشاعرة في ولادتها . أما مع مرور الزمن فقد تحولت الأشاعرة من طريقة توظيف العقل لصالح البيان ، الى طريقة معاكسة ، حيث جعلت غايتها العمل من أجل العقل وذلك على حساب البيان ، فلم يُنظر الى النص على أنه محض بيان ، بل نُظر اليه نظرة أمر متشابه . وبذلك تساوى الأشاعرة مع نظرائهم المعتزلة ، حيث دخلوا جميعاً نفس الساحة من الدائرة العقلية التي كان همها الانتصار للعقل برفض البيان وتكريس التشابه .

---

١٢٥ ـ المصدر السابق ، ص ٨٠ ـ ٨١ .

الدائرة العقلية وتطور علاقة العقل بالخطاب

ومع ذلك فان عملية هذا التكريس وايجاد الصيغة الكلية للعلاقة بين العقل والنص لم تخرج دفعة واحدة منذ تأسيس الدائرة العقلية . فقد عاشت هذه الدائرة بنوع من المخاض الذي فيه عبّرت عن ذاتها بولادة أصناف متطورة من القضايا التي تربطها بالنص ، وبالتالي نوع علاقتها مع البيان . فاللحظة الزمنية التي ولد فيها العقل المعياري لا يعبّر بكامل حمولته عن صيغة التقنين مع النص ولا بتمام قواه في صراعه مع البيان . فقد سبق أن عرفنا أن الافرازات التي تمخضت عن الدائرة العقلية في بواكيرها الأولى كانت تعبّر عن الاقرار بالحجة العقلية وكون العقل مقدماً على الشرع باعتبار أن هذا الأخير لا يثبت إلا به ، وإن العقل له واجباته ومحرماته الخاصة بغض النظر عن الواجبات والمحرمات الشرعية ، فضلاً عن الممارسات العقلية المختلفة وما يتبعها من تأويلات تلوح النص الشرعي وتقضي على «البيان» الذي فيه ، ومع كل هذه الافرازات فانها لم تشكل كامل حمولة العلاقة التقنينية للعقل مع النص . فقد أخذت هذه الحمولة تفرز أثقالها ومكنوناتها بعد القرن الرابع للهجرة ، حيث ظهر أبطال التقنين الذين صبّوا جهودهم وكرسوها للتنظير الى تثبيت مبدأ التشابه في النص ، سواء من الأشاعرة أو من خصومهم التقليديين من أصحاب الدائرة العقلية ، كما هو الحال مع الجويني والغزالي والهمداني والمرتضى والفخر الرازي وغيرهم .

أنماط التأسيس العقلي في الدائرة العقلية

على أن للدائرة العقلية ثالوثاً عقلياً في عمليات التأسيس المتعلقة بالشرع أو الخطاب . فمن جهة أن لها علاقة بتأسيس دائرة الخطاب من الخارج . كما أن لها علاقة أخرى بتأسيسه من الداخل ، وذلك بطريقة التقنين مع النص وتحويل دلالاته البيانية الى «متشابه» ، مما هو داخل ضمن حد «الفهم» .

وفوق كل ذلك وأهم منه في نفس الوقت هو أن الدائرة العقلية تمتاز بتأسيس النظر وانتاج المعرفة كتشريع معياري للعقل في قبال تشريع نص الخطاب ومنافسته . حيث بهذا التأسيس تتقوم عملية فهم الخطاب وتأسيسه من الداخل ، إذ به يتقرر تحويل البيان الى «متشابه» .

التأسيس الخارجي للخطاب

في حدود تأسيس دائرة الخطاب من الخارج ، تمركزت العلاقة العقلية على اعتبار أن كل دليل لا يخلو من قريب أو بعيد من دخالة عامل العقل أو القضية العقلية في الاستدلال . إذ تقرر أن من المستحيل تركيب الدليل من النقل المحض ، وذلك لتوقف السمع على دليل العقل المتمثل بقضية «ضرورة صدق المبلّغ» . هكذا ليس بالامكان معالجة أي مسألة دون أن يكون للقضية العقلية دخالة ما .

فمقدمات الدليل لأي قضية إما أن تكون عقلية خالصة كالمقدمات المستعملة في بيان حدوث العالم ووجود الصانع وقدرته وعلمه وارادته وكذلك صدق الرسول وما اليها ، أو هي مركبة من العقل والسمع ، وذلك لاحتوائها على مقدمة نقلية عبارة عما يسند الى الرسول المبعث من قبل الله تعالى[١٢٦] ، وهي مقدمة تقتضي تقدم المقدمة العقلية عليها . فكما يقول الامام الجويني : « . . إن أصول العقائد تنقسم الى ما يدرك عقلاً ، ولا يسوغ تقدير ادراكه سمعاً ، والى ما يدرك سمعاً ولا يقتدر ادراكه عقلاً ، والى ما يجوز ادراكه سمعاً وعقلاً .

فأما ما لا يدرك الا عقلاً فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله تعالى ووجوب اتصافه بكونه صدقاً ، إذ السمعيات تستند الى كلام الله تعالى ، وما يسبق ثبوته في الترتيب ثبوت الكلام وجوباً ، فيستحيل أن يكون مدركه السمع»[١٢٧] .

كما يقول تلميذه الغزالي : إن «المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وارادته ، فإن كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشرع ، فكل ما يتقدم في الرتبة على كلام النفس يستحيل اثباته بكلام النفس وما يستند اليه ، ونفس الكلام أيضاً في ما اخترنا لا يمكن اثباته بالشرع . .»[١٢٨] .

---

١٢٦ ـ انظر : أنوار الملكوت لجمال الدين الحلي ، ص١٠ ـ ١١ و١٤ ، انتشارات الرضي ـ بيدار ، الطبعة الثانية . كذلك : الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ، ص١٩٨ ، دار الأمانة ببيروت ، ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٩م . وأيضاً الأربعين للفخر الرازي ، ص٤٢٤ ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد . كذلك : شرح المواقف للمولى حسن چلبي ، ج١ ، ص٢٠٨ .

١٢٧ ـ الارشاد للجويني ، ص٣٥٨ ـ ٣٦٠ ، مكتبة الخانجي في مصر .

١٢٨ ـ الاقتصاد للغزالي ، ص١٩٨ .

التأسيس الداخلي للخطاب

كان ذلك يتعلق بتأسيس دائرة الخطاب من الخارج ، وهو كما عرضنا يعتمد على وساطة القضية العقلية التي تثبت ضرورة صدق المبلغ . أما في ما يتعلق بتأسيس دائرة الخطاب من الداخل وعلاقته بتأسيس النظر العقلي المنافس لتشريع تلك الدائرة ، فالذي ينبغي معرفته هو أن أصحاب الدائرة العقلية جعلوا للعقل أدواراً مختلفة من العلاقة التأسيسية ، سواء من حيث الفهم أو تأسيس النظر . فالعلاقة ما بين العقل والخطاب قد اتخذت ضربين من التعامل المختلف ، في احدهما امتازت العلاقة بالتآكد والتساند ، من حيث أن الدائرة العقلية تعتبر أن الشرع تارة يؤكد على ما في العقل من قضايا معرفية ، أو أنه يعمل على تفصيل ما موجود في هذا الأخير من مجملات الأمور ، أو على الأقل أن هناك قضايا ترد في الشريعة لا يسع العقل ادراكها ولا يمنع منها ، مما يجعلها رهينة الشرع وحده . فمثلاً ما نقله القاضي عبد الجبار الهمداني عن أبي هاشم المعتزلي أنه صرح بأن «كل ما على المكلّف فعله أو تركه قد ركب الله جُمله في العقول ، وانما لا يكون في قوة العقول التنبيه على تفاصيلها ، سواء كان في أمور الدين أو في أمور المعاش ومنافع الناس ، وسواء كان الديني من باب العقليات أو الشرعيات . وهذا الفصل إذا عرفته تبينت أن كل التكاليف مطابقة للعقول وكذلك أحوال المعاملات وما يتصل بالضرر والنفع . .»[١٢٩] . كما جاء عن القاضي الهمداني في كتابه (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) أنه رتب الأدلة فبدأ بتقديم العقل ، حيث به يُعرف أن الكتاب حجة ، وكذا السنة والاجماع ، ثم قال : « . .وإن كنّا نقول أن الكتاب هو الأصل من حيث أن فيه التنبيه على ما في العقول ، كما فيه الأدلة على الأحكام . .»[١٣٠] . فالهمداني هو أحد الرجال العقليين الذين يبرزون حالات ضرب التآكد والتساند التي ذكرناها ، فهو يعتبر أن في الشرع ما يؤكد ما هو مقرر في العقل ، كتأكيده لوجوب النظر المفضي الى معرفة الله تعالى ، كما أنه يعمل على تفصيل مجملات الأحكام العقلية . فمثلاً أن وجوب المصلحة وقبح المضرة متقرران في العقل على الجملة ، إلا أن تعيين ما هو مصلحة أو مفسدة قد لا يسع العقل ادراكه الا بالشرع . يضاف الى أن الهمداني يقر بأن هناك أموراً شرعية تعدّ غير مستحيلة عقلاً ، فهي لا تتضارب مع مقرراته رغم أنه عاجز عن

١٢٩ ـ انظر : المجموع في المحيط بالتكليف للقاضي الهمداني ، ج ١ ، ص ٢٢ ، المطبعة الكاثوليكية ببيروت ، نشر وتصحيح الأب جين يوسف اليسوعي .

١٣٠ ـ انظر : مقدمة المحقق عدنان محمد زرزور لكتاب متشابه القرآن للهمداني ، ج ١ ، حاشية ص ٤١ .

ادراك غاياتها ، وعلى حد قوله : «قد ثبت أن هناك أفعالاً يكون المرء عندها أقرب الى فعل الواجبات وتجنب القبائح ، فالعلم بأنها ألطاف ومصالح لا يتأتى فيه الدليل العقلي ، وذلك لاختلاف أحوال المكلفين واختلاف الأزمان والأماكن وشروط الأفعال ، ولأن ما هو واجب على مكلف قد يحْظر على آخر ، وما يحسن من أحدهم قد يقبح من الآخر ، ومعرفة ذلك كلّه لا يكون الا بالشرع ، وإلا فكيف تدل العقول على أن الصلاة بلا طهارة لا تكون داعية الى فعل الواجبات بل تدعو الى القبيح ، واذا وقعت على طهارة دعت الى فعل الواجب . .»[١٣١] .

وهناك من الأشاعرة من يؤكد هذا الضرب من التآكد والتساند في علاقة العقل بالشرع ، كما هو الحال مع الامام الجويني ، فهو بعد أن بيّن ما سبق ذكره عما يستقل به العقل دون الشرع من مقررات وأحكام لها طابعها التأسيسي للشرع ، فانه يعلن بأن هناك نوعين من القضايا ، فهناك قضايا تدرك سمعاً لا عقلاً ، كما أن هناك قضايا أخرى تكون موضع ادراك الطرفين . فـ «أما ما لا يدرك إلا سمعاً فهو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه . . ويتصل بهذا القسم عندنا جملة من أحكام التكليف وقضاياها من التقبيح والتحسين والايجاب والحظر والندب والاباحة .

وأما ما يجوز ادراكه عقلاً وسمعاً ، فهو الذي تدل عليه شواهد العقول ويتصور ثبوت العلم بكلام الله تعالى متقدماً عليه . فهذا القسم يتوصل الى دركه بالسمع والعقل . ونظير هذا القسم اثبات جواز الرؤية ـ لله تعالى ـ واثبات استبداد الباري تعالى بالخلق والاختراع وما ضاهاهما مما يندرج تحت الضبط الذي ذكرناه . .»[١٣٢] .

ومن الواضح في هذا الضرب هو أن الدائرة العقلية تجعل من علاقة العقل بالخطاب علاقة قطع ببيان ، إذ ترقى نص الخطاب هنا الى مستوى «البيان» ، أما العقل فقد ظل ثابت القطع والإحكام واليقين . الأمر الذي يمنع المصادمة والمنافسة بين تشريعيهما ، حيث أحدهما يؤكد الثاني ويسانده .

---

١٣١ ـ المغني للقاضي الهمداني ، ج١٥ ، ص٢٧ ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، تحقيق أبي العلا عفيفي ، مراجعة ابراهيم مدكور ، اشراف طه حسين .

١٣٢ ـ الارشاد للجويني ، ص٣٥٩ ـ ٣٦٠ .

التشريع العقلي ومنافسته للخطاب

لكن في المقابل هناك ضرباً آخر من علاقة العقل بالخطاب ، فلم ينته دور العقل بتأسيسه للنقل من الخارج ، ولا تأكيده ومساندته من الداخل ، بل له دور آخر في التشريع «الذاتي» الذي ينافس به مقررات «البيان» في الخطاب ، حيث أن الدائرة العقلية تعد قرارات العقل التشريعية تامة الإحكام والقطع والوضوح ، بخلاف الحال مع الأحكام التي يفرزها نص الخطاب . حتى جاء على لسان الشريف المرتضى وهو بصدد تأويله آية ﴿ولقد همّت به وهمّ بها لولا أن رأى برهان ربه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء﴾[١٣٣] فقال : «انه اذا ثبت بأدلة العقول التي لا يدخلها الاحتمال والمجاز ووجوه التأويلات أن المعاصي لا تجوز على الأنبياء عليهم السلام ، صرفنا كل ما ورد ظاهره بخلاف ذلك من كتاب أو سنة الى ما يطابق الأدلة ويوافقها كما يُفعل مثل ذلك في ما يرد بظاهره مخالفاً تدل عليه العقول من صفاته تعالى وما يجوز عليه أو لا يجوز»[١٣٤] .

كما جاء عن هذا المتكلم الإمامي وهو بصدد بحث عصمة الأنبياء قوله أيضاً : «أعلم أن الأدلة العقلية اذا كانت دالة على أن الأنبياء عليهم السلام لا يجوز أن يواقعوا شيئاً من الذنوب صغيراً وكبيراً ، فالواجب القطع على ذلك ، ولا يرجع عنه بظواهر الكتاب ، لأنها اما أن تكون محتملة مشتركة ، أو تكون ظاهراً خالصاً ، لما دلت العقول على خلافه ، لأنها اذا كانت محتملة حملناها على الوجه المطابق للحق الذي هو أحد محتملاتها ، وان كانت غير محتملة عدلنا عن ظواهرها وقطعنا على انه تعالى أراد غير ما يقتضيه الظاهر مما يوافق الحق»[١٣٥] .

كذلك جاء عنه تأكيده بأن للعقول «دلالة على جميع الأحوال غير محتملة ، فرددنا كل مشتبه من آيات وغيرها الى أدلة العقول لأنها أصل . .»[١٣٦] .

وهو نفس ما قرره تلميذه الشيخ الطوسي ، حيث أكد وهو بصدد بحث مسألة عصمة الأنبياء قوله : «الظواهر تبنى على أدلة العقول ولا تبنى أدلة العقول على الظواهر ، واذا علمنا

١٣٣ـ يوسف/ ٢٤ .

١٣٤ـ أمالي المرتضى ، ج٢ ، ص١٢٥ـ ١٢٦ ، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي في قم ، ١٤٠٣هـ .

١٣٥ـ رسائل الشريف المرتضى ، ج١ ، ص ١٢١ ، نشر دار القرآن الكريم في قم . كذا لاحظ كتاب تنزيه الأنبياء ، ص١٤ و٢٤ و٩٣ ، منشورات الشريف الرضي في قم .

١٣٦ـ رسائل الشريف المرتضى/ المجموعة الثانية ، ص٥٦ .

بدليل العقل أن القبيح لا يجوز عليهم ـ الأنبياء ـ تأولنا الآيات إن كانت لها ظواهر»[١٣٧] .

فتلك النصوص لا تكشف عن تقرير ما يتصف به العقل من حقيقة وقطع وإحكام ، بل وتكشف أيضاً عما يتصف به النص ذاته من مجاز واحتمال وتشابه ، أو عدم بيان .

على أن العمل العقلي هذا في اضفاء صفات الحقيقة والقطع والاحكام على نفسه ، وتحويل «البيان» الشرعي الى ما يقابلها من صفات المجاز والاحتمال والتشابه ، كل ذلك جعل من العقل عبارة عن ديانة خاصة منافسة لديانة «البيان» في الشرع ، الأمر الذي حفّز على ظهور الدائرة البيانية بثوبها المنظّر ، وذلك للرد على تلك الديانة وقلب موازين الادعاء والحكم التي فرضتها كفاصل بينها وبين الخطاب . فما تستهدفه الحركة البيانية المنظرة هو إعادة الاعتبار لصيغة البيان عن طريق الدعوة الى طريقتها المعرفية في فهم الخطاب .

هكذا ظهر التنافس في المرجعية بين الدائرتين ، فأي منهما يضمن الحقيقة والقطع والإحكام؟ وأي منهما يليق بأن يعبر عن حقيقة ما يريده الخطاب في نصّه المنزّل؟

لقد شغلت هذه المسألة الكثير من جهود النظام المعياري ، سواء داخل الدائرة العقلية أم البيانية . ففي الدائرة العقلية كان النظر في الدلالة الشرعية لا بد أن يسبقه ملاحظة حكم العقل ، وذلك خشية أن تكون تلك الدلالة مخالفة لهذا الحكم باعتباره محكماً وقطعياً لا يقبل الرد . وقد سبق للامام الجويني أن حدد طريقة التعامل بأخذ اعتبار ملاحظة الدلالتين العقلية والسمعية . فذهب الى أنه لا بد للناظر في الأدلة السمعية من أن ينظر أولاً ما في حكم العقل ، فإن كان ما يلاحظه غير مستحيل وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طرقها الخاصة ، ففي هذه الحالة لا بد من القطع بذلك . أما لو لم تكن هذه الأدلة قاطعة ولم يكن لدى العقل حكم بالمنع والإحالة ، فانه لا يجوز القطع في تلك الأدلة وان كان يغلب على الظن ما دل الدليل السمعي عليه ، في حين أنه لو كان الدليل السمعي مخالفاً لقضية من قضايا العقل ، فلا بد من ردّه وعدم قبوله ، وذلك لأن الشرع القاطع لا يخالف العقل[١٣٨] .

كما أن الغزالي هو الآخر قد شغل نفسه بهذه القضية المنهجية ، فحاول أن يصل الى طريقة يحلّ بها حالة التصادم المفترض بين الدلالتين العقلية والسمعية . فقد نُقل أنه ذكر في قانونه للتأويل أن «بين المعقول والمنقول تصادم من أول النظر وظاهر الفكر ، والخائضون فيه تحزبوا الى مفرط بتجريد النظر الى المعقول ، والى متوسط طمع في الجمع والتلفيق ،

١٣٧ ـ انظر : الاقتصاد لأبي جعفر الطوسي ، ص١٦٢ ، كذلك انظر : الرسائل العشر للطوسي ، ص٣٢٥ .
١٣٨ ـ الارشاد للجويني ، ص٣٥٩ ـ ٣٦٠ .

والمتوسطون انقسموا الى من جعل المعقول أصلاً والمنقول تابعاً ، فلم تشتد عنايتهم بالبحث عنه ، والى من جعل كل واحد أصلاً ويسعى في التأليف والتوفيق بينهما . فهم اذاً خمس فرق» . وقد انحاز الغزالي الى الفرقة الخامسة ، إذ برأيه أنها تنهج منهجاً قويماً وإن كانت ترتقي مرتقاً صعباً في أكثر الأمور ، لكن مع ذلك فهو يهوّن المسألة ويعتبر أن من طالت ممارسته للعلوم وكثر الخوض فيها باستطاعته في أكثر الأحيان أن يلفق بين المعقول والمنقول بتأويلات قريبة . ويستثني من ذلك موضعين : موضع يضطر فيه الى تأويلات بعيدة تنبو الافهام عنها ، وموضع آخر لا يتبين له فيه أي وجه للتأويل كما هو الحال في الحروف المقطعة من أوائل السور . وقد اعتبر هذا المفكر أن من ظن أنه سلم من الأمرين السابقين فهو إما لقصوره في المعقول وعدم معرفته للمحالات النظرية ، أو لقصوره عن مطالعة الأخبار التي يكثر مباينتها لما هو معقول .

لكن جاء في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد) ما يخالف الرأي الآنف الذكر ، حيث فيه أكد على وجود الأخبار التي يعسر تأويلها بشكل مقبول لدى العقل ، فذكر يقول : « . .كلّما ورد السمع به ينظر ، فإن كان العقل مجوزاً له وجب التصديق به قطعاً إن كانت الأدلة السمعية قاطعة في متنها ومستندها لا يتطرق اليها احتمال ، ووجب التصديق بها ظناً إن كانت ظنية . . . وأما ما قضي العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به ولا يتصور أن يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول ، وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة ، والصحيح منها ليس بقاطع ، بل هو قابل للتأويل . .»[١٣٩] .

فالذي يبدو من هذا النص أنه لا يرى هناك مشكلة بالنسبة لتأويل الأحاديث ، وهو خلاف ما عرضه في «قانون التأويل» كما عرفنا .

على أي حال فإن مسألة التأويل عند الغزالي تعد رهينة العقل الذي دافع عنه واعتبره أصلاً نضطر اليه في فهم قضايا الخطاب . فبرأيه أنه لا يجوز تكذيبه والا لاستحال تأسيس الخطاب واثبات الشريعة ، وذلك لارتكاز هذا التأسيس عليه . لذا ففي حالة المعارضة بين العقل والنقل لم يجد هناك سبيلاً آخر سوى التأويل ، فمثلاً إذا ذكر لنا الشرع بأن الأعمال توزن ، علمنا أن الأعمال عرض غير قابلة للوزن مما يقتضي التأويل ، وكذا لو سمعنا : أن الموت يؤتى به في صورة كبش أملح فيذبح ، لا بد من تأويله لأن الموت عرض لا يوتى به .

ومع هذا فالغزالي يوصي بضرورة الكف عن تعيين التأويل حين تعارض الاحتمالات

١٣٩ـ الاقتصاد للغزالي ، ص١٩٨ـ ١٩٩ .

من دون قطع بأحدها ، وذلك لخطورة تعيين مراد الله ورسوله بالظن والتخمين[١٤٠] .

أما الفخر الرازي فقد خطا خطوة كبيرة في هذا الاتجاه ، كما يظهر من تصريحاته الكثيرة التي أكد فيها على ضرورة الثقة بالعقل واستخدام التأويل حين التعارض مع النقل .

فقد ذكر في كتابه (أساس التقديس في علم الكلام) : «اعلم ان الدلائل القطعية العقلية اذا قامت على ثبوت شيء ، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك ، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة : إما أن يُصدق مقتضى العقل والنقل ، فيلزم تصديق النقيضين وهو محال . وإما أن يبطل فيلزم تكذيب النقيضين ، وهو محال . وإما أن يصدق الظواهر النقلية ويكذب الظواهر العقلية ، وذلك باطل ، لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية الا اذا عرفنا بالدلائل العقلية اثبات الصانع وصفاته ، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول (ص) وظهور المعجزات على محمد (ص) ، ولو جوّزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهماً غير مقبول القول . ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول ، واذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة . فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي الى القدح في العقل والنقل معاً ، وانه باطل . ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق الا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال أنها غير صحيحة ، أو يقال أنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها . ثم إن جوّزنا التأويل ، اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل ، وإن لم يجز التأويل فوّضنا العلم بها الى الله تعالى . فهذا هو القانون الكلي المرجوع اليه في جميع المتشابهات ، وبالله التوفيق»[١٤١] .وفي كتابه (نهاية العقول) ، أكد على هذا المعنى معتبراً أن الموقف من معارضة النقل للعقل إما تكذيب العقل أو تأويل النقل ، لكن الأول يفضي بتكذيب النقل أيضاً ، حيث أنه لا طريق في إثبات الصانع ومعرفة النبوة سوى العقل ، وبهذا يثبت الثاني[١٤٢] . وهو في هذا الكتاب كما في كتاب (المطالب العالية) اعتبر أن ظواهر الشريعة لا يستفاد منها شيء معلوم ما لم تكن في سلامة من المعارض العقلي . مما يعني أن فهم الخطاب عنده لا يتحقق كمعطى معرفي الا بانتفاء ذلك المعارض . فآيات التشبيه مثلاً

---

١٤٠ ـ فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ، ضمن الجواهر الغوالي للغزالي ، ص٨٣ وما بعدها . كذلك مقدمة درء تعارض العقل والنقل ، ص١٤ ـ ١٥ ، للمحقق د . محمد رشاد سالم .

١٤١ ـ أساس التقديس في علم الكلام ، ص٢١٠ـ ٢١١ ، مطبعة كردستان العلمية في مصر .

١٤٢ ـ مقدمة كتاب درء تعارض العقل والنقل ، ص١٤ .

كثيرة لكنها معارضة بالدلائل العقلية مما يوجب تأويلها وصرفها عن الظاهر . وهو الآخر كالغزالي أبدى اضطراره الى ترتيب هذه النتيجة بحجة أن الطعن بالعقل يلزم عنه الطعن بالنقل ، وذلك باعتبار أن عملية التأسيس الخارجي للخطاب تنشأ عنده طبقاً للاعتبارات العقلية . لكنه رغم كل ذلك لا يحسم تعيين المراد من فهم الخطاب على وجه الحقيقة واليقين ، إذ يرى أن ذلك موقوف على القطع بانتفاء المعارض العقلي ، مع أن هذا القطع ـ برأيه ـ لا يمكن احرازه ، اذ في جميع الأحوال ان الاعتقاد بانتفاء المعارض العقلي هو أمر مظنون لا معلوم لاستحالة القطع ، باعتبار انه يجوز ان يكون في نفس الأمر دليل عقلي يناقض ما دل عليه القرآن ولم يخطر ببال المستمع[١٤٣] .

وعلى العموم انه يعدّ الدليل اللفظي لا يفيد اليقين ما لم يتم التيقن بعشرة أمور هي : عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ واعرابها وتصريفها وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص بالأشخاص والأزمنة ، وعدم الاضمار والتأخير والتقديم والنسخ ، وأخيراً عدم المعارض العقلي . على أن جميع هذه الأمور عنده مظنونة لا معلومة . وحيث أن الموقوف على المظنون مظنون مثله ، لهذا اعتبر الدليل النقلي يستحيل عليه أن يفيد القطع بخلاف الحال مع الدليل العقلي الذي رجحه عليه لقيمته المعرفية المطلقة[١٤٤] .

بهذا فان الفخر الرازي حكم على نص الخطاب أن يكون متشابهاً لا يحمل البيان ، الأمر الذي جعل آلية الفهم عنده لا تستغني أبداً عن العقل . فمثلما أن الخطاب لا يستغني عن العقل في تأسيسه الخارجي ، فكذا الحال في التأسيس الداخلي المتمثل بالفهم ، رغم ان هذه العملية لا تصل في أقصى حالاتها الى الإحكام واليقين . وبذلك يكون الفخر الرازي قد فاق ما سبق اليه الشريف المرتضى من الكشف عن الهوّة بين ما يفرزه العقل وما يفيده الخطاب . حيث أصبحت العلاقة بين العقل والنص عند الفخر الرازي علاقة محكومة بالاغلاق والتباعد نظراً للتنظير الذي وضعه لها والذي فرض على النص أن يكون فاقداً لشروط القيمومة بحمل الظن والتشابه عليه .

ومع ذلك فالملاحظ أن الفخر الرازي ـ حاله كحال الغزالي ـ لم يسلم من الاضطراب والتناقض ، فهو في كتاب (الأربعين) قلب علاقة العقل والنص مما عهدناه عنده من إغلاق

---

١٤٣ ـ عن : درء تعارض العقل والنقل ، القسم الأول ، ج ١ ، ص ١٢ و ١٣ .

١٤٤ ـ انظر : اصول الدين للرازي ، ص ٢٥ ، والمحصل للرازي ، ص ٧١ ، كذلك : شرح المواقف ، ج ١ ، ص ٢٠٩ ، نفس المعطيات السابقة .

وتباعد مطلقين الى بعض الحالات النسبية من الانفتاح والاقتراب ، وذلك بكشفه عن بعض الشروط التي من شأنها أن تبعث الحياة في النص وتجعله حاملاً للقيمومة ومصدراً للإعتماد واليقين . اذ اعتبر أن عدم التيقن من الأمور العشرة الآنفة الذكر لا يلزم منه عدم افادة اليقين في الدليل اللفظي ، حيث ذكر بأنه حتى مع عدم احراز تلك الأمور العشرة ، فربما اقترن بالدلائل النقلية قضايا عُرف وجودها بالأخبار المتواترة ، وهذه القضايا تنفي احتمالات تلك الأمور ، ومن ثم يصبح الدليل السمعي المقرون بتلك القرائن الثابتة بالأخبار المتواترة مفيداً لليقين[١٤٥] .

بل الأهم من ذلك هو ان الرازي قد تراجع أخيراً عن تمسكه بالدليل العقلي الذي أشاد نظريته عليه ، واستقر أمره على نقضه ، منكراً أن يكون ما يفرزه من نتائج تبعث على الاطمئنان . وهو بهذا يعبر عن أشد حالات التناقض التي صادفها العقل في تاريخ الفكر الاسلامي . والتشكيك الذي أفاده بصدد ما يسمى بالبراهين العقلية جعل مرحلته لا تمثل نهاية التقنين العقلي فحسب ، بل ونهاية العقل ذاته ، من حيث ان التناقض الذي أسفر عنه ظل معلّقاً كما هو دون جواب حتى يومنا هذا[١٤٦] .

والأدهى منه هو أنه في وصيته وفي بعض كتبه رجع عن كل ما نظّر اليه بصدد الموقف

---

١٤٥ ـ الأربعين للرازي ، ص٤٢٦ .

١٤٦ ـ عبر الرازي عن تشكيكه بقيمة المعرفة العقلية بقوله : «هذه الأشياء المسماة بالبراهين لو كانت في أنفسها براهين لكان كل من سمعها ووقف عليها وجب أن يقبلها وأن لا ينكرها أصلاً ، وحيث نرى أن الذي يسميه أحد الخصمين برهاناً فإن الخصم الثاني يسمعه ويعرفه ولا يفيد له ظناً ضعيفاً . . علماً أن هذه الأشياء ليست في أنفسها براهين ، بل هي مقدمات ضعيفة انضافت العصبية والمحبة اليها فتخيل بعضهم كونها برهاناً مع أن الأمر في نفسه ليس كذلك . وأيضاً فالمشبه يحتج على القول بالتشبيه بحجة ويزعم أن تلك الحجة أفادته الجزم واليقين ، فإما أن يقال : إن كل واحدة من هاتين الحجتين صحيحة يقينية فحينئذ يلزم صدق النقيضين وهو باطل ، وإما أن يقال إحداهما صحيحة والأخرى فاسدة الا أنه متى كان الأمر كذلك كانت مقدمة واحدة من مقدمات تلك الحجة باطلة في نفسها ، مع أن الذي تمسك بتلك الحجة جزم بصحة تلك المقدمة ابتداء . فهذا يدل على أن العقل يجزم بصحة الفاسد جزماً ابتداء ، فاذا كان كذلك كان العقل غير مقبول القول في البديهيات ، واذا كان العقل كذلك فحينئذ تفسد جميع الدلائل . فإن قالوا : العقل انما جزم بصحة ذلك الفاسد لشبهة متقدمة ، فنقول : قد حصل في تلك الشبهة المتقدمة مقدمة فاسدة ، فإن كان ذلك لشبهة أخرى لزم التسلسل ، وإن كان ابتداء فقد توجه الطعن . وأيضاً فانا نرى الدلائل القوية في بعض المسائل العقلية متعارضة ، مثل مسألة الجوهر الفرد ، فأنا نقول : كل متحيز فإن يمينه غير يساره ، وكل ما كان كذلك فهو منقسم ، ينتج أن كل متحيز منقسم ، ثم نقول : الآن لم يكن حاضراً بل بعضه ، واذا كان غير منقسم كان أول عدمه في آن آخر متصل بآن وجوده ، فلزم تتالي الآنات ، ويلزم منه كون الجسم مركباً من أجزاء لا تتجزأ . فهذان الدليلان متعارضان ولا نعلم جواباً شافياً عن أحدهما ، ونعلم أن أحد الكلامين مشتمل على مقدمة باطلة وقد جزم العقل بصحتها ابتداءً ، فصار العقل مطعوناً فيه» .

(انظر : الأنوار النعمانية للجزائري ، ج٣ ، ص١٢٧ـ١٢٨ ، والحدائق الناضرة للبحراني ، ج١ ، ص١٢٨ـ١٢٩) .

تجاه «البيان» في قبال العقل ، حيث انتصر أخيراً للبيان السلفي غير المنظّر ، قالباً علاقة التقنين التي مثلت النهاية الأخيرة للتطور العقلي[١٤٧] . فبيد حقق للعقل ما لم يحققه أحد قبله ، كما بيده أماته نصره للبيان وإحياء لقيمومته التي سلبها . ن قبل .

١٤٧ ـ جاء في كتابه الذي صنفه في أقسام الذات أنه قال : «ولقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً . ورأيت أصح الطرق ، طريقة القرآن . أقرأ في التنزيه ﴿والله الغني وأنتم الفقراء﴾ ، وقوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ ،و﴿قل هو الله أحد﴾ . واقرأ في الاثبات : ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ ، ﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾ ، ﴿اليه يصعد الكلم الطيب﴾ . واقرأ في ان الكل من الله قوله ﴿قل كل من عند الله﴾ . ثم أقول وأقول من صميم القلب ، من داخل الروح اني مقر بأن كل ما هو الأكمل الأفضل الأعظم الأجل فهو لك ، وكل ما هو عيب ونقص فأنت منزه عنه» . (انظر : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ، ص٢٣ ـ ٢٤ ، وكتاب النبوات لابن تيمية ، ص١٢٢) .

وجاء في وصيته قوله : « . . . .اعلموا أني كنت رجلاً محباً للعلم . فكنت أكتب في كل شيء شيئاً لا أقف على كمية ولا على كيفية ، سواء كان حقاً أو باطلاً ، أو غثاً أو سميناً . إلا أن الذي نظرته في الكتب المعتبرة لي ، أن هذا العالم المحسوس تحت تدبير منزه عن مماثلة المتحيزات والأعراض وموصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة . ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم . لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى . ويمنع من التعمق في ايراد المعارضات والمناقضات وما ذاك الا العلم بان العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية . ولهذا أقول كلما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبراءته عن الشركاء في القدم والأزلية والتدبير والفعالية ، فذاك هو الذي أقول به وألقى الله تعالى به . وأما ما انتهى الأمر فيه الى الدقة والغموض ، فكل ما ورد في القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنى الواحد ، فهو كما هو . والذي لم يكن كذلك ، أقول يا إله العالمين إني أرى الخلق مطبقين على انك أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين . فكل ما مر به قلمي أو خطر ببالي فأستشهد وأقول : إن علمت مني أني ما سعيت إلا في تقديس اعتقدت انه الحق ، وتصورت انه الصدق ، فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلي ، فذاك جهد المقل . وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع في زلة . فأغثني وارحمني واستر زلتي وامح حوبتي ، يا من لا يزيد ملكه عرفان العارفين ولا ينقص ملكه بخطأ المجرمين . وأقول ديني متابعة سيد المرسلين محمد (ص) ، وكتابي القرآن العظيم ، وتعويلي في طلب الدين عليهما . . .» . (انظر : هذه الوصية في كل من كتب الرازي التالية : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص٢٤ ـ ٢٥ ، واصول الدين ، ص١١ ـ ١٢ ، والمحصل ، ص١٣ ـ ١٤ .

التنظير البياني

١ . بداية التنظير البياني السني

إن الثقل الذي وضعه الفخر الرازي في قانونه الكلي والذي يحمل معه نهاية تطور التقنين للعلاقة بين العقل والنص داخل الدائرة العقلية ، هو الذي حفّز على ظهور الطريقة البيانية بكامل ثقلها من التنظير والتمنطق ، كما جسّده ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية (المتوفي سنة ٧٥١هـ) .

الا أن للدائرة البيانية جذورها التنظيرية التي تبدأ فعلاً قبل ظهور ابن تيمية بثلاثة قرون ، وذلك على يد ابن حزم الاندلسي (المتوفي سنة ٤٥٦هـ) . فقد أسس ابن حزم طريقته في البيان على عنصرين هامين هما الظاهر والمنطق ، فعمل على توظيف هذا الأخير لخدمة الظاهر من النص ، سواء تعلق ذلك بمجال الفقه أو بمجال العقيدة . الأمر الذي جعل من مذهبه في الظاهر مختلفاً عن المذهب الظاهري في الفقه لداوود الأصبهاني (المتوفي سنة ٢٧٠هـ) وابنه .

وما يقصده ابن حزم بالظاهر ، هو كل ما ورد من نصوص الشريعة محمولة على حقيقتها الظاهرة كبيان . فهذا الحد يكفي عنده كمصدر للبيان من غير حاجة للتأويل كما يفعل المتكلمون . وهو حد يقع موقعاً مضاداً لطريقة أهل السر والباطن الذين ينقّبون تحت «الظاهر» للبحث عن بواطن الشريعة وأسرارها ، كما هو الحال عند الاسماعيلية ومن على شاكلتها من الاتجاهات الوجودية . مما دعا ابن حزم الى أن يجند نفسه تحت ظل الدولة الأموية في الأندلس لخوض المعركة الفكرية ضدهم كما خاضتها هذه الدولة سياسياً . فهو يصرح قائلاً : «اعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه ، وجهر لا سر تحته ، كله برهان لا مسامحة فيه . واتهموا كل من يدعو ان يُتّبع بلا برهان ، وكل من ادعى للديانة سراً وباطناً ، فهي دعاوى ومخارق ، واعلموا ان رسول الله (ص) لم يكتم من الشريعة كلمة فما فوقها ، ولا اطْلَعَ أخص الناس به من زوجة او ابنة او عم او ابن عم او صاحب على شيء من الشريعة كتمه على الأحمر والاسود ورعاة الغنم ، ولا كان عنده عليه السلام سر ولا رمز ولا باطن ، غير ما دعا الناس كلهم اليه ، ولو كتمهم شيئاً لما بلّغ ما أُمر . فإيّاكم وكل قول لم يَبِنْ سبيله ولا وضح دليله ، ولا تعوجا عما مضى عليه نبيكم وأصحابه»[١٤٨] .

١٤٨ ـ الفصل ، ج٢ ، ص٩١ ـ ٩٢ .

ودين الله عند ابن حزم كامل لا يُنقص منه ولا يبدل ولا يحتاج الى ما يزيد عليه بدلالة قوله تعالى : ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا﴾[١٤٩] ، وهو يتحدد بكلام الله تعالى الذي بيّنه النبي الكريم ، وبلّغه عنه الينا أولو الأمر منا . فما عدا ذلك ليس من الدين بشيء[١٥٠] . وفي جميع الأحوال يظل الدين عنده عبارة عن «الظاهر» لا مزيد عليه . لكن رغم تأسيسه للدين أو البيان على الظاهر ، ورغم انه يعده كاملاً لا يحتاج الى أي تعديل أو مزيد ، فانه لا يمنع من أن تتدخل عناصر أخرى لها دورها في عملية التأسيس والتوجيه من الخارج والداخل ، وهي تتحدد بكل من بداهة العقل وضرورة الحس ، وكل ما يستنتج عنهما بالبرهان المنطقي الأرسطي . وهو بذلك قد جعل طريقته العامة بعيدة عن متاهات أهل الكلام الذين يمارسون جميع صنوف الاستدلال العقلي . ذلك أنه يعتبر أنه لا طريق الى العلم أصلاً الا من وجهين : أحدهما ما أوجبته بديهة العقل وأوائل الحس ، والثاني مقدمات راجعة الى بديهة العقل وأوائل الحس»[١٥١] ، أو كما يقول أيضاً : «وحد العلم بالشيء وهو المعرفة به أن نقول : العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه به وارتفاع الشكوك عنه ويكون إما شهادة الحواس وأول العقل وإما ببرهان راجع من قرب أو من بعد الى شهادة الحواس أو أول العقل وإما باتفاق وقع له في مصادفة اعتقاد الحق خاصة بتصديق ما افترض الله عز وجل عليه اتباعه خاصة دون استدلال»[١٥٢] .

فهو من منطلق القيام على أولوية العقل وضرورة الحس يؤسس الخطاب من الخارج بتأسيسه للنظر ، وذلك باعتبار أن الخطاب يتوقف على اثبات الخالق وصدق الرسالة ، أي أنه يتوقف على مقدمات العقل والحس . وهو يدرك أنه لا مجال لاثبات هذه القضايا بواسطة نفس الخطاب ، وإلا لأفضى الى الدور والمصادرة على المطلوب ، لذا اعتبر الخطاب مجرد منبه لطريقة الاستدلال لمن كان جاهلاً أو غافلاً عنها ، وكما يقول : «وجب علينا تفهم القرآن والأخذ بما فيه فوجدنا فيه التنبيه على صحة ما كنا متوصلين به الى معرفة الأشياء على ما هي عليه من مدارك العقل والحواس ، ولسنا نعني بذلك أننا نصحح بالقرآن شيئاً كنا نشك فيه

١٤٩ـ سورة المائدة/ ٣ .

١٥٠ـ الاحكام ، ج١ ، ص ١٠ ، مطبعة السعادة بمصر ، الطبعة الأولى ، ١٣٤٥هـ .

١٥١ـ انظر : الاحكام ، ج ١ ، ص٦٥ و٧٧ .

١٥٢ـ الفصل ، ج٥ ، ص٦٨ ـ ٦٩ .

من صحة ما أدركه العقل والحواس ، ولو فعلنا ذلك لكنا مبطلين للحقائق ولسلكنا برهان الدور الذي لا يثبت به شيء أصلاً . وذلك أننا كنا نسأل فيقال لنا بم عرفتم أن القرآن حق؟ فلا بد أن نقول بمقدمات صحاح يشهد لها العقل والحس . ثم يقال لنا : بماذا عرفتم صحة العقل والحس المصححين لتلك المقدمات؟ فكنا نقول بالقرآن فهذا الاستدلال فاسد مبطل للحقائق ، ولكنا قلنا : ان في القرآن التنبيه لأهل الجهل والغفلة وحسم شغب أهل العناد . وبذلك أن قوماً من أهل ملتنا يبطلون حجج العقول ، ويصححون حجج القرآن . فأريناهم أن في القرآن ابطال قولهم ، وافساد مذاهبهم»[١٥٣] .

وقد سبق أن علمنا ان ابن حزم يلجأ في تأسيسه للخطاب من الخارج الى مفهومه الخاص عن السببية . فهو بقدر ما يبتعد عن المفهوم الأشعري ، يبتعد كذلك عن المفهوم الفلسفي لها . وذلك انه اذا كان الأول لا يعترف بوجود الطبايع والصفات الثابتة للأشياء ، فان الثاني ينكر ان يكون هناك مجال لاختراق هذه الطبايع وتلك الصفات ، باعتبارها قائمة على مفهوم الضرورة والحتمية . لهذا فان لابن حزم مسلكاً وسطاً بين الاتجاهين ، فهو يتقبل فكرة الطبايع والصفات الثابتة للأشياء ، لكن لا من حيث انها تشكل ضرورة حتمية في الاشياء ، بل من حيث انها من وضع الله وجعله ، لهذا فهي رهينة في بقائها واختراقها الى أمره وحده . ومنه يتبين صدق النبوة حين تكون هناك معجزة ، إذ هي دالة على أن أمر الله قد وقع كخرق لما جعله ثابتاً من قبل ، ليكون علامة يستدل بها على صدق النبي وصحة رسالته .

أما بخصوص تأسيس الخطاب من الداخل فان ابن حزم يكاد أن يقتصر على حصر الممارسة العقلية الاستدلالية على الشكل الصوري من البرهان المنطقي ، وذلك بتوظيفه في توسعة صور البيان لظاهرية الدين أو الخطاب . فكل شيء له علاقة بالدين يفضي عنده الى اليقين حتى خبر الآحاد ، اذ يرى أن النقل اذا كان عن ثقة فثقه حتى يبلغ عن النبي (ص) فانه «داخل في باب ما تيقن ضرورة بالمقدمات المذكورة»[١٥٤] . لهذا اعتبر خبر الواحد أصلاً من أصول الدين ، حيث أنه يوجب العلم والعمل معاً ، مؤيداً في ذلك كلاً من أبي سليمان والحسين بن علي الكرابيسي والمحاسبي وغيرهم[١٥٥] . الأمر الذي جعله يعتبر أن الله قد حرّم

---

١٥٣ ـ الاحكام ، ج١ ، ص٦٦

١٥٤ ـ المصدر السابق ، ج١ ، ص٤٢ .

١٥٥ ـ نفس المصدر ، ج١ ، ص١١٧ و١١٩ .

التعبد بالظن مهما كان . اذ برأيه لا يحل الحكم بالظن أصلاً لقوله تعالى : ﴿ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني عن الحق شيئاً﴾ ، ولقول الرسول (ص) : «اياكم والظن فان الظن أكذب الحديث»[١٥٦] .

وبحسب هذه الطريقة فانه لا مجال على الفرد من أن يتمسك بالتقليد ولا بدعوى الالهام ولا الالتزام بالامام ، خاصة وان لكل فرد ما تيسر من طاقة وقدرة على فهم الخطاب طبقاً لمنطق الظاهر . ومع ذلك فان ابن حزم يبطل هذه الأمور من منطلق عقلي منطقي حيث يرد على من يقول بالالهام بقوله : «ما الفرق بينك وبين من ادعى أنه أُلهم بطلان قولك فلا سبيل له الى الانفصال عنه؟ . .» . كما ويردّ على من يلتزم بالامام بقوله : «بأي شيء عرفت صحة قول الامام ، أبرهان ، أم بمعجزة ، أم بالالهام ، أم بقوله مجرداً؟ فان قال ببرهان كلف بأن يأتي به ولا سبيل له اليه ، وان قال بمعجزة ادعى البهتان لا سيما الآن وهم يقرون انه قد خفي عنهم موضعه منذ مائة وسبعين عاماً ، وإن قالوا بالالهام سئلوا بما ذكرنا في ابطال الالهام ، وان قالوا بقوله مجرداً سئلوا عن الفرق بين قوله وقول خصومهم في ابطال مذهبهم دون دليل ولا سبيل الى وجه خامس أصلاً» . كذلك أنه يرد على من يتمسك بالتقليد بقوله : «ما الفرق بينك وبين من قلّد غير الذي قلدت أنت ، بل كفّر من قلدته أنت أو جهّله ، فان أخذ يستدل في فضل من قلده كان قد ترك التقليد وسلك في طريق الاستدلال من غير تقليد . .» . ثم انه يرد على أصحاب تلك النزعات بطرح جملة من التساؤلات عليهم فيقول : بأي شيء عرفتم صحة ما تدعون اليه وصحة التوحيد والنبوة ودينك الذي أنت عليه؟ أبعقل دلّك على صحة كل ذلك أم بغير عقل؟ وبأي شيء عرفت فضل من قلدت أو صحة ما ادعيت انك ألهمته بعد أن لم تكن ملهماً اليه ولا مقلداً له برهة من دهرك ، وبأي شيء عرفت صحة ما بلغك من الاخبار بعد ان لم تكن بلغتك ، وهل لك عقل أم لا عقل لك؟ فان قال : عرفت كل ذلك بلا عقل ولا عقل لي فقد كفينا مؤنته وبلغنا من نفسه أكثر مما رغبنا منه ، فاننا انما رغبنا من الاعتراف بالخطأ فقد زادنا في نفسه منزلة لم نرغبها منه ، وسقط الكلام معه ولزمنا السكوت عنه ، والا كنا في نصاب من يكلم السكارى الطافحين والمجانين المتعرين على الطرق . فان قال لي عقل وبعقلي عرفت ما عرفت فقد أثبت حجة العقل وترك مذهبه الفاسد ضرورة»[١٥٧] .

---

١٥٦ ـ نفس المصدر السابق ، ج١ ، ص١٢٦ ، كذلك انظر : المحلى ، ج١ ، ص٦٤ ، تصحيح محمد خليل هراس ، مطبعة الامام في القلعة بمصر .

١٥٧ ـ الاحكام ، ج١ ، ص١٧ ـ ١٩ .

وهو يشدد على إبطال التقليد بما في ذلك تقليد المجتهد في الفقه ، فيرفض تقليد الأئمة والمذاهب جميعاً ، ولا يرى فرقاً بين من قلد هذا الامام أو المذهب أو ذاك ، بل يجعل الاجتهاد نصيب الكل ، وواجباً على الجميع ، حيث كل بحسب طاقته ، ولو أدى ذلك الى الخطأ في الاجتهاد ، فهو يفضله على التقليد مع الاصابة[١٥٨] ، وهذا الأمر يشمل عنده حتى الرجل العامي ، فعلى حد قوله : «من ادعى وجوب تقليد العامي للمفتي فقد ادعى الباطل وقال قولاً لم يأت به قط نص قرآن ولا سنة ولا اجماع ولا قياس ، وما كان هكذا فهو باطل لأنه قول بلا دليلَ»[١٥٩] . بل على العكس يرى أن «التقليد كله حرام في جميع الشرائع أولها عن آخرها ، من التوحيد والنبوة والقدر والايمان والوعيد والامامة والمفاضلة وجميع العبادات والأحكام»[١٦٠] . لذا فهو بالتالي يحرم تقليد أئمة المذاهب الأربعة والصحابة ومن على شاكلتهم ، لذا يصرح بالقول : «وليعلم أن كل من قلد من صاحب أو تابع أو مالكاً وأبا حنيفة والشافعي وسفيان والاوزاعي وأحمد ـ ابن حنبل ـ وداوود ـ الاصبهاني ـ رضي الله عنهم ، انهم متبرأون منه في الدنيا والآخرة»[١٦١] . وهو يرتكز في هذا النكران والتحريم للتقليد الى أولئك الأئمة . فمثلاً أنه يروي عن الامام مالك بعض الأقوال التي تفيد هذا المعنى ، منها أنه حين قال ابن القاسم للامام مالك : ليس أحد بعد أهل المدينة أعلم بالبيوع من أهل مصر ، قال له مالك من أين علموا ذلك؟ قال : منك يا أبا عبد الله ، قال مالك : ما أعلمها أنا فكيف يعلمونها هم .

كذلك يروي عنه كلاماً آخر كقوله : «انما أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا في رأيي ، فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، وما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه»[١٦٢] .

على اننا لا نجد تفسيراً منطقياً مقبولاً لرفض ابن حزم للتقليد والالهام وسائر الاعتبارات الأخرى الا لكونه اعتبر الشريعة فيها من الظاهر ما يكفي للبيان تعويلاً على طريقته المنطقية في البرهان ، الأمر الذي لا يجعله بحاجة الى اتخاذ أي أمر قبلي من النظر العقلي في فهم الخطاب باستثناء ما تفرضه بديهة العقل وضرورة الحس . حيث أن العقل الذي يوظفه لمعرفة

---

١٥٨ ـ الاحكام ، ج٥ ص١٢١ و١٢٤ و١٤٠ ، ج٢ ص١٢٠ ، ج٦ ص١٥١ ـ ١٥٢ ، والمحلى ، ج١ ، ص٥٩ ، كذلك : ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس لسالم يفوت ، ص١٥٩ ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٦م .

١٥٩ ـ المحلى ، ج١ ، ص٦٠ .

١٦٠ ـ الاحكام ، ج٦ ، ص١٥٠ .

١٦١ ـ الاحكام ، ج١ ، ص٩٩ ـ ١٠٠ .

١٦٢ ـ انظر : الاحكام ، ج٦ ص٥٦ و١٢٣ و١٤٩ ـ ١٥٠ ، وج٢ ص١٢٢ ـ ١٢٣ . كما انظر : الموافقات للشاطبي ، ص٢٨٩ .

الشريعة وفهم الخطاب ليس مؤسساً للمعرفة البيانية ، بل هو كاشف عنها . وبالتالي فان البيان المستنبط من الخطاب يعد عين المعقول ، فـ «كل ما قاله الله تعالى فحق ليس منه شيء منافياً للمعقول ، بل هو كله قبل أن يخبرنا به تعالى في حد الامكان عندنا ، ثم اذا أخبر به عزّ وجل صار واجباً حقاً يقيناً»[١٦٣] .

فبهذه الطريقة يتوسط ابن حزم بين اولئك الذين يعولون على العقل في الكشف عن أمور الخطاب وبين اولئك الذين يبطلون حجج العقل كلياً بذريعة الاكتفاء بالبيان . فهو يرى أن وظيفة العقل هي تمييز الأشياء المدركة بالحواس ومعرفة صفاتها والتي منها تعرف قضايا التأسيس الخارجي للخطاب ، كإيجاب حدوث العالم ووحدانية الخالق وصحة النبوة . . أما ما عدا ذلك مما يدخل ضمن فهم الخطاب فليس للعقل قدرة على ادراكه ، فليس بمقدوره أن يعرف كم ينبغي أن تكون ركع الصلوات أو كيفية الوضوء أو الحدود والقصاص وغير ذلك مما يدخل في عنوان الحرمة والحلية . اذ في هذه الحالة ليس على العقل الا فهم ما جاء به «البيان»[١٦٤] ، والوقوف عند جميع ما قاله الرسول ، الى درجة انه ينفي التعليل العقلي في الدين التزاماً بطريقته البيانية «الظاهرية» في الفهم ، حيث يقول : «ولا علة في شيء من الدين أصلاً ، والقول بها في الدين بدعة وباطل»[١٦٥] . كما يقول : «وبالجملة فليس في الشرائع علة أصلاً بوجه من الوجوه ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله عز وجل فقط ، إذ ليس في العقل ما يوجب تحريم شيء مما في العالم وتحليل آخر ، ولا إيجاب عمل وترك إيجاب آخر . فالأوامر أسباب موجبة لما وردت به . فاذا لم ترد فلا سبب يوجب شيئاً أصلاً ولا يمنعه . واذا لم تكن العلة الا التي لم توجد قط الا وموجبها معها فليس ذلك الا في الطبيعيات فقط ، واذا كان ذلك فلا يجوز أن يوقع اسم علة على غير هذا المعنى فيقع التلبيس بايقاع اسم واحد على معنيين مختلفين ، وهذه أقوى سبيل لأهل المخرقة»[١٦٦] . وهو بهذا يعد نهاية العقل عند بداية البيان ، فهو يختلف عن طريقة الدائرة العقلية التي تجعل مشروعية دخالة العقل في فهم الخطاب مستمدة من التأسيس الخارجي له ، والتي تتصور أن الطعن في نتائج العقل على مستوى فهم الخطاب هي في حد ذاتها تعطي المبرر للطعن به على مستوى

---

١٦٣ ـ الفصل ، ج٢ ، ص٩٨ .

١٦٤ ـ الاحكام ، ج١ ، ص٢٨ ـ ٢٩ ، والفصل ، ج٢ ، ص١٣٥ .

١٦٥ ـ الاحكام ، ج١ ، ص٤٤ ، وج٨ ، ص٧٧ و٩٨ ـ ٩٩ و١٠٢ ـ ١٠٣ .

١٦٦ ـ رسالة التقريب لحد المنطق من رسائل ابن حزم الاندلسي ، ج٤ ، ص٣٠٣ ، تحقيق الدكتور احسان عباس ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٣م .

التأسيس الخارجي له ، كما سبق أن عرفنا ذلك عند الغزالي والفخر الرازي . بنيما الحال عند ابن حزم هو أن العقل حيث أوجب بالبرهان صحة التأسيس الخارجي للخطاب ، فليس من وظيفته أن يحرّف ما ينتج عنه من «بيان» . وكأنه يرى أن العقل لو فعل ذلك لكان متناقضاً ، من حيث أنه أوجب صحة الخطاب كـ «بيان» ومن حيث أنه ينفي عنه هذا البيان بتحويله الى متشابه كما يفعل أصحاب الدائرة العقلية . ودفعاً لمثل هذا التناقض فقد أوقف ابن حزم طموح العقل عند حدّه ، فألزمه بحدود التأسيس الخارجي للخطاب ومنعه من التدخل في فهمه كتأسيس داخلي . لهذا فهو يقول : «وانما ننكر الاقدام في الدين بغير برهان من قرآن أو سنة أو اجماع بعد أن أوجبه برهان الحس وأول بديهة العقل والنتائج الثابتة من مقدماته الصحيحة من صحة التوحيد والنبوة ، فاذا ثبتا بما ذكرناه فضرورة العقل توجب الوقوف عند جميع ما قاله لنا الرسول . .»[١٦٧] .

لكن ابن حزم لا يكتفي بهذه الحدود من الترسيم بين العقل والبيان ، انما يأخذه الطموح «البياني» نحو توسعة دائرة البيان ليطابقها مع «البرهان العقلي» الى حد المغالاة ، معتبراً أن كل ما صحّ ببرهان فان عليه شاهداً من البيان ، وكما يقول : «كل ما صح ببرهان ، أي شيء كان ، فهو في القرآن وكلام النبي (ص) منصوص مسطور ، يعلمه كل من أحكم النظر وأيده الله تعالى بفهم . وأما كل ما عدا ذلك ، مما لا يصح ، انما هو اقناع أو شغب ، فالقرآن وكلام النبي (ص) منه خاليان . . . ومعاذ الله أن يأتي كلام الله سبحانه وتعالى وكلام نبيه (ص) بما يبطله عيان أو برهان . انما ينسب هذا الى القرآن والسنة من لا يؤمن بهما ويسعى في ابطالهما»[١٦٨] .

وهكذا حيث انه يطابق ما بين البيان والبرهان فانه يرفض في الوقت نفسه سائر «المشاغبات العقلية» التي تحاول أن تفرض نفسها على منطق البيان لتحوله الى نوع من «المتشابه» كما هو الحال مع علم الكلام .

يظل ان الأساس العقلي الذي يريده ابن حزم في طريقته التوظيفية ، يتمثل بالشكل الصوري من القياس الأرسطي البرهاني ، فهو الذي يحقق له عملية التوسعة في البيان ، سواء في الفقه أو العقيدة ، من غير انشغال بالقضايا القبلية أو «المشاغبات العقلية» التي تفرض منطق «المتشابه» على النص بدل البيان . لهذا فهو ينكر أن يكون «المنطق» بدعة كما

١٦٧ ـ الفصل لابن حزم ، ج٢ ، ص١٣٥ و١٧٧ .
١٦٨ ـ الفصل ، ج٢ ، ص٧٧ ، وابن حزم ص٤٣٨ .

كان يشاع عنه وسط النظام المعياري . بل على العكس أنه يوجب تعلمه واتخاذه في كل من الفقه والعقائد ، حتى انه اعتبر كتب أرسطو في المنطق «كلها كتب سالمة مفيدة دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته ، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم . وعظم منفعة الكتب ـ التي ذكرنا ـ في الحدود أمر واضح . ففي مسائل الأحكام الشرعية بها يتعرف كيف التوصل الى الاستنباط ، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها ، وكيف يعرف الخاص من العام ، والمجمل من المفسر ، وبناء الألفاظ بعضها على بعض ، وكيفية تقديم المقدمات وانتاج النتائج ، وما يصح من ذلك صحّة ضرورية أبداً وما يصحّ مرة ، وما يبطل أخرى ولا يصح البتة ، وضروب الحدود التي من شذّ عنها كان خارجاً عن أصله ، ودليل الخطاب ودليل الاستقراء ، وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه»[١٦٩] .

لذا فهو يعدّ أن من جهل المنطق فانه سوف يخفى عليه بناء فهم الخطاب والانتاج المعرفي من الكتاب والسنة بترتيب المقدمات والنتائج وتمييزها عن بعضها البعض . فعلى حد قوله أن من لا يعرف المنطق «لم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام وبناء بعضه على بعض وتقديم المقدمات وانتاجها النتائج التي يقوم بها البرهان وتصدق أبداً ، ويميزها من المقدمات التي تصدق مرة وتكذب مرة أخرى»[١٧٠] . لكنه مع ذلك عذر السلف في جهلهم له لعدم حاجتهم اليه آنذاك خاصة وانهم كانوا في فترة تتصف بصفاء الذهن من المشاغبات والتشويشات التي ظهرت في ما بعد ، والتي فيها اختلط الحق بالباطل[١٧١] .

لقد اتخذت عملية توظيف المنطق البرهاني في خدمة البيان صورة ما اطلق عليه ابن حزم بالدليل ، اذ اعتبر الأصول أربعة هي القرآن والسنة والاجماع والدليل . وعنده ان الاجماع كاشف عن النص وليس في قباله ، مما يعني اختزال هذه الأصول الى النص والدليل . وحيث أن الدليل لديه ليس هو مادة أو موضوعاً في قبال النص ، بل مجرد عملية اجرائية تطبق لأجل فهم الموضوع دون أن تضيف عليه أمراً آخر خارجاً عنه ، لذا كان الموضوع الوحيد في تلك الأصول هو عبارة عن النص بما يحمل من ظاهر أو يكشف عن بيان . وعليه فابن حزم بعد أن يعدد هذه الأصول الأربعة يعود فيقول : «لا سبيل الى معرفة شيء من أحكام الديانة أصلاً الا من أحد هذه الوجوه الأربعة ، وهي كلها راجعة الى النص ،

---

١٦٩ ـ الفصل ، ج٢ ، ص٧٧ ، كذلك التقريب لحد المنطق من رسائل ابن حزم ، ج٤ ، ص٩٨ وما بعدها .

١٧٠ ـ انظر : رسالة التقريب لحد المنطق ضمن رسائل ابن حزم الاندلسي ، ج٤ ، ص١٠٢ و٩٥ .

١٧١ ـ المصدر السابق ، ص٩٤ ـ ٩٥ .

والنص معلوم وجوبه ، ومفهوم معناه بالعقل على التدريج الذي ذكرناه»[١٧٢] .

هكذا يكون المنطق قد وُظف لايجاد الشمول في البيان لا لتضييقه ، فهو على خلاف العقل الكلامي الذي يعمل على تضييق البيان وتحويله الى «متشابه» طبقاً للاعتبارات القبلية المتخذة كشكل من التشريع القبلي المنافس للبيان . فنحن مع طريقة ابن حزم المنطقية لا نجد قضايا قبلية كما يمارسها الكلاميون والفلاسفة وغيرهم ، كما لا نجد عناصر أجنبية تعمل على توجيه النص وتحرفه عن بيانه وظاهريته من الناحية الايبستمولوجية . فادخال المنطق في توظيفه للظاهر لم يزد البيان إلا بياناً ، اذ البيان كما يعرفه ابن حزم عبارة عن «كون الشيء في ذاته ممكناً أن تعرف حقيقته لمن أراد علمه»[١٧٣] وهو متحقق بنظره في نص الخطاب ، حيث ان اللفظ في النص الديني الاسلامي قد ورد في غاية الوضوح والبيان بحيث لا يحتمل الا معنىً واحداً . لذلك منع أن يمارس في حق هذا اللفظ أي توجيه لغوي حتى تلك المعاني التي كانت مألوفة في العصر الجاهلي قبل الاسلام[١٧٤] . فالتوجيه الذي يتقبله هو فقط ذلك الذي ينحصر بالنص ذاته ، فيكون النص بعضه مفسراً للبعض الآخر ، أو ببديهة العقل وضرورة الحس ، وكما يصرح بأن الشريعة قد وردت بـ «الفاظ عربية معروفة المعاني في اللغة التي نزل بها القرآن ، فلا يحل لأحد صرف لفظة معروفة المعنى في اللغة عن معناها الذي وضعت له في اللغة التي بها خاطبنا الله تعالى في القرآن ، الى معنى غير ما وضعت له ، إلا ان يأتي نص قرآن او كلام عن رسول الله (ص) او اجماع من علماء الأمة كلها على أنها مصروفة عن ذلك المعنى الى غيره ، او يوجب ضرورة حس او بديهة عقل ، فيوقف حينئذ عند ما جاء من ذلك»[١٧٥] .

بذلك يتضح ان طريقة ابن حزم تختلف أساساً عن كل من الطريقتين الفقهية والكلامية . فطريقة أهل الفقه تتبع اسلوب القياس وغيره من المبادئ الظنية في العملية الاجتهادية ، وهو ما انكره ابن حزم ، معتبراً ان الخالق قد أحكم شريعته بالبيان والكمال بمنطق الظاهر نفسه ، بدلالة قوله تعالى : ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم

١٧٢ـ الاحكام ، ج١ ، ص٦٩ .

١٧٣ـ الاحكام ، ج١ ، ص٤٠ .

١٧٤ـ انظر : الفصل ، ج٣ ، ص١٠٩ـ ١١٠ و١١٤ـ ١١٥ ، وكذلك : ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس ، ص١٢٠ .

١٧٥ـ الفصل ، ج٣ ، ص٣٠ .

نعمتي﴾[١٧٦] ، وقوله أيضاً : ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾[١٧٧] ، لذا «صحّ بنص القرآن أنه لا شيء من الدين وجميع أحكامه إلا وقد نص عليه ، فلا حاجة بأحد الى القياس» ، خصوصاً وقد أمر الله تعالى بالرد اليه والى رسوله عند الاختلاف والتنازع[١٧٨] .

فهذه الطريقة لا تتجاوز ما ثبتّه الفقهاء من مبدأ القياس وغيره من المبادئ الفقهية الظنية ، بل وتختلف كذلك عن الطريقة الظاهرية لداوود الاصبهاني ، لا لكونها أشمل منها فحسب ، بل والأهم من ذلك هو تأسيسها البياني في توظيف المنطق ، وهو تأسيس ايبستمولوجي منظّر لا يقوم على مجرد الاعتبارات المعيارية .

كما أن طريقة ابن حزم تختلف عن منهج علم الكلام من الناحية المبدئية ، وذلك لكونها لا تحمل قضايا قبلية تفرضها على البيان الشرعي . ففي الأساس أن علم الكلام عند ابن حزم موظف لأجل البيان ، كما يظهر من كتابه البسيط والموسوم بـ «علم الكلام» ، اذ يبث فيه نظرته البيانية كما يبرز فيه ممارسته العقلية ليثبت من خلالها جملة من القضايا العقائدية ، كحدوث العالم وابتداء الزمان ووحدانية الله وخلقه للعالم بغير علة ، وغيرها من الاعتبارات العقلية[١٧٩] .

---

١٧٦ ـ المائدة/ ٣ .

١٧٧ ـ الانعام/ ٣٨ .

١٧٨ ـ الاحكام ، ج٨ ، ص٢ ـ ٣ ، والمحلى ، ج١ ، ص٥٢ .

١٧٩ ـ انظر : علم الكلام لابن حزم ، ص٢٠ ـ ٢٢ ، تحقيق الدكتور أحمد السقا ، نشر المكتب الثقافي في الأزهر ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٩م .

٢ . نهاية التنظير البياني السني

اذا كان ابن حزم هو المنظر الأول للبيان عبر توظيفه للعقل والمنطق ، فان ما قام به ابن تيمية بعده بعدة قرون يعد أعمق صورة رأتها الدائرة البيانية في الساحة السنية ، رغم انها تختلف عما لجأ اليه ابن حزم من اعتبارات قائمة على الظاهر والمنطق الأرسطي . فقد جاء التنظير البياني لابن تيمية كرد فعل صارخ على ما حدث من تضخّم في الحمولة العقلية لدى أصحابها ، خصوصاً بالنسبة الى ما أعلنه الفخر الرازي من قانون كلي للتأويل . الأمر الذي حدا بابن تيمية الى أن يؤلف كتابه الكبير (درء تعارض العقل والنقل) ليرد فيه على قانون الرازي بأربع وأربعين وجهاً ، ناقضاً الزعم القائل بتقديم الأدلة العقلية مطلقاً بما يفضي الى التأويل عند المعارضة ، بل وكاشفاً عن انتفاء المعارض العقلي القطعي[١٨٠] . فهدف الكتاب بالتحديد هو عبارة عن «بيان انتفاء المعارض العقلي ـ القطعي ـ وابطال قول من زعم تقديم الأدلة العقلية مطلقاً»[١٨١] .

وقد سار تلميذ ابن تيمية ، ابن القيم الجوزية على هذا النحو من الاتجاه ، كما في كتابه (مختصر الصواعق المرسلة) . فهو كاستاذه قد سخّر كتابه للرد على قانون الفخر الرازي ، حيث نقد مقولة تقديم العقل على النص في ما لو تعارضا ، وذلك بأكثر من خمسين وجهاً[١٨٢] . كما اعترض على مبدأ كون «الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين» على ما صرح به الفخر الرازي في قانونه الكلي ، وذلك بسبع وخمسين وجهاً[١٨٣] .

إن النقطة المركزية التي يدور حولها التنظير البياني عند ابن تيمية هو تجاوز الخلاف بين العقل والبيان كحدين مطلقين ، وذلك بتحويله الى خلاف يتعلق أساساً بقيمة المعرفة كمعطى (منطقي) ، بالرغم من ان ابن تيمية قد ردّ فعلاً على طريقة المناطقة وسخّف آراءهم ومقولاتهم ، كما في كتابه (الرد على المنطقيين) ، لكن باعتبار أن المنطق يقوم على أساس مسلمات عقلية عامة ، فان ابن تيمية لا يرفض مثل هذه المسلمات الصورية ، والتي منها أخذ اعتبار تمايز القيمة بين القطع والظن ، أياً كان موضوع هذا الظن أو ذلك القطع . فهو لا يرجح الدلالة السمعية على العقلية بنحو الاطلاق ، كما لا يرجح العكس ، بل يأخذ ما هو قطعي

---

١٨٠ ـ انظر : درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ، ج١ ، ص٢٠ ـ ٢٢ .

١٨١ ـ المصدر السابق ، ص٢٢ .

١٨٢ ـ انظر : مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم الجوزية ، ص٨٤ ـ ١٨٧ .

١٨٣ ـ المصدر السابق ، ص٦٠ ـ ٨٣ .

منهما . وبالتالي ينظر الى أن التعارض ليس بين العقل والسمع ، بل بين القطع والظن بالخصوص . فمثلما يمكن أن نجد القطع في العقل حيناً ، والظن حيناً آخر ، فكذلك هو الحال في السمع . فمن هذا المنطلق (المنطقي) خطّأ الدائرة العقلية التي رجحت الدلالة العقلية على السمعية مطلقاً ، بل وجعلت الدلالة الأخيرة تفتقر الى القطع واليقين بخلاف ما هو الحال في الدلالة الأولى . فقد كان همّ ابن تيمية بشكل رئيس هو العمل على قلب ما افتعلته الدائرة العقلية ، حيث عمل على ترجيح القضايا السمعية بتبيان ما تفيده من بيان ويقين يتناسب مع بعض الاعتبارات العقلية التي أضفى عليها طابع اليقين لكونها تتفق مع تلك القضايا ، في الوقت الذي كشف عن زيف القضايا العقلية التي تمسك بها الاتجاه العقلي عموماً .

أما من الناحية المبدئية فهو يحيل التعارض بين العقل والسمع في ما لو كانا قطعيين ، لذلك أصرّ على التفصيل ، من حيث التمسك بما هو قطعي وترجيحه على ما هو ظني ، مهما كان موضوع القطع والظن[١٨٤] . لهذا رأى أن الدليل العقلي إما أن يكون ظنياً راجحاً أو مرجوحاً أو قاطعاً ، فاذا كان هذا هو الأخير يؤخذ به لا لكونه عقلياً ، بل لأنه قطعي[١٨٥] . وبالتالي فان ابن تيمية يسلّم بأن القدح في بعض القضايا العقلية لا يعني القدح في جميعها[١٨٦] .

وهو بمبرر الاعتراف بوجود قطع في بعض القضايا العقلية ، تمكن من أن يؤسس الخطاب من الخارج . فهو يعي أنه لا بد أن يتوقف إثبات صدق الرسالة على بعض القضايا العقلية . لكن من غير أن يعني ذلك أن مساحة الخطاب الداخلية هي الأخرى متوقفة على هذه القضايا كما هو رأي الدائرة العقلية . وبعبارة أخرى هو أنه اذا كان الشرع متوقفاً على العقل من جهة تأسيس الخطاب خارجاً بما هو داخل ضمن تأسيس النظر وانتاج المعرفة ، فان عملية الفهم المنتسبة الى الخطاب من الداخل لا تتوقف بالضرورة على القضايا العقلية[١٨٧] ، وهو محل النزاع مع الدائرة العقلية . فمن هذا المنفذ اعترف ابن تيمية بأن الدليل العقلي يمثل أساس العلم بصدق الرسول ، لكنه نفى في الوقت نفسه أن يكون هناك مبرر لتقديم ذلك الدليل على غيره من الأدلة بنحو الاطلاق . فالقضية التي يصدق بها العقل في مسألة اثبات

١٨٤ـ انظر : درء تعارض العقل والنقل ، ج١ ، ص٨٠ وما بعدها ، كذلك مختصر الصواعق المرسلة ، ص٨٤ وما بعدها .
١٨٥ـ انظر : درء تعارض العقل والنقل ، ج١ ، ص٨٦ـ ٨٧ .
١٨٦ـ انظر : مختصر الصواعق المرسلة ، ص٨٥ .
١٨٧ـ انظر : درء تعرض العقل والنقل ، ج١ ، ص٨٩ـ ٩٠ .

الرسالة هي غير القضايا الأخرى ، كالتي تتعلق ببحث المسائل الفرعية من الشرع[١٨٨] .

أما ابن القيم الجوزية ، فقد كان أشد جرأة وصراحة ، حيث اعتبر السمع متوقفاً فقط على صدق الرسول من العقليات دون غيره[١٨٩] . مما يعني ان الخطاب من الداخل ليس بحاجة مطلقاً الى أي دليل عقلي ، وهو ما تروم اليه دائرة البيان بشكل عام .

على أن المهم في طبيعة التنظير الذي مارسه ابن تيمية للدائرة البيانية هو أنه يمد بساط البيان ليلوح حتى القضايا المعتبرة أنها تتوقف على العقل . وبذلك فانه قام بقلب السلوك الذي نهجه أصحاب الدائرة العقلية . فبينما هم أمدوا دائرة العقل الى داخل مساحة «البيان» وحولوه الى «متشابه» ، قام هو على العكس ، حيث أمدّ من حقل «البيان» ليدخل المساحة العقلية التي وظفها من أجله . وبعبارة أخرى هو أنه عدّ العقل «متشابهاً» يحتاج الى بيان «الآخر» . الأمر الذي بسط فراش البيان ليلوح ويغطي الحقول بما فيها الحقل الخاص بأصول الدين وتأسيس الخطاب من الخارج ، اذ قال في بعض كتبه : «بيّنا أن دلالة الكتاب والسنّة على أصول الدين ليست بمجرد الخبر ، كما تظنه طائفة من الغالطين من أهل الكلام والحديث والفقهاء والصوفية وغيرهم ، بل الكتاب والسنة دلاّ الخلق وهدياهم الى البراهين والأدلة المبينة لأصول الدين ، وهؤلاء الغالطين اعرضوا عما في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين اليقينية»[١٩٠] .

كذلك ان ابن القيم الجوزية عدّ القرآن الكريم «هو المرشد الى الطرق العقلية والمعارف اليقينية»[١٩١] .

وما تريده الدائرة البيانية عموماً هو تثبيت البيان على حساب العقل ، فهي عند التعارض بين العقل والنقل تعمل على ترجيح هذا الأخير على الأول ، بخلاف ما تفعله الدائرة العقلية . لهذا جاء عن شارح الطحاوية في ردّه على طريقة هذه الدائرة بقلب القضية عليها ، وذلك بقوله : «اذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل ، لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين ، ورفعهما رفع النقيضين ، وتقديم العقل ممتنع . لأن العقل قد دل على صحة ووجوب قبول ما أخبر به الرسول (ص) ، فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل ، ولو

---

١٨٨ ـ المصدر السابق ، ص١٣٤ ـ ١٣٧ .

١٨٩ ـ انظر : مختصر الصواعق المرسلة ، ص٨٥ .

١٩٠ ـ ابن تيمية ، ص٢١٤ لمحمد أبي زهرة ، دار الفكر العربي .

١٩١ ـ مختصر الصواعق المرسلة ، ص٦١ .

أبطلنا دلالة العقل لم يصح أن يكون معارضاً للنقل . لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء . فكان تقديم العقل موجباً عدم تقديمه فلا يجوز تقديمه»[١٩٢] .

هكذا ان الدائرة البيانية عند ابن تيمية واتباعه ، تفرض البيان على العقل من حيث التأسيس الخارجي وفهم لخطاب معاً . إذ ان ابن تيمية يعتبر بيان الخطاب هو في حد ذاته يفيد اليقين والبرهان ، الأمر الذي يسعه أن يقيم عليه التأسيس الخارجي للخطاب ، وذلك كمصدر للهداية الى الطرق التي ينبغي تأسيسها بالعقل ، مثلما هو مخول لأن يكون مصدراً حقيقياً لعملية الفهم والانتاج المعرفي .

ويتمثل «البيان» الذي أراد ابن تيمية أن ينظّر له بكل من الكتاب والسنة والاجماع . والاجماع عنده كاشف عما في النص[١٩٣] ، وهو يعد النص ، سواء في الكتاب أو السنة ، واضحاً ومبيناً غاية البيان ، وهذا ما جعله يفصّل العلاقة بين هذا البيان وبين العقل ، كما في كتابه (درء تعارض العقل والنقل) ، وذلك بأربعة موارد هامة ، هي :

١ ـ كشفه بأن في الكتاب والسنة الهدى والبيان .

٢ ـ تنبيهه على أن ما يقدّره الذهن من احتمالات في قبال مراد المتكلم يعتبر باطلاً ، لكون الدليل قد دلّ على معرفة مراد المتكلم بغير تلك الاحتمالات المقدرة . ومن ذلك أنه في آية «الاستواء على العرش» بيّن بنحو عشرين دليلاً تدل على أن تلك الاية نصّت على معنى واحد لا يحتمل له آخر .

٣ ـ بيان بطلان ما يدعى أن العقل يعارض بعض الظواهر الشرعية من الكتاب والسنة .

٤ ـ وكذلك بيان أن العقل موافق ومعاضد لتلك الظواهر ، لا معارض ومناقض لها[١٩٤] .

التنظير البياني والبيان السلفي

قد سبق أن عرفنا أن محور النظرية البيانية لدى أغلب أهل السلف يتحدد بالتوقف عن البحث في حقيقة أمر المتشابه ، خاصة في ما يتعلق بالنعوت الإلهية من الصفات ، وتفويضها

---

١٩٢ ـ شرح الطحاوية ، ص١٣٧ ، عن : أصول مذهب الامام احمد ، ص٧٣ ـ ٧٤ .

١٩٣ ـ درء تعارض العقل والنقل ، ج١ ، ص٢٤٤ .

١٩٤ ـ المصدر السابق ، ص٢٧٩ .

الى علم الله طبقاً لبيان آية المتشابهات . لكن مع عملية التنظير البياني نلاحظ أن هناك موقفين مختلفين ، حيث نجد في أحدهما تجاوزاً كلياً لنظرية البيان السلفي . أما الأخرى فهي أنها تحاول التنظير لها واظهارها بشكل ما من الأشكال .

فاذا ما عدنا الى ابن حزم الاندلسي نجد لديه الموقف التجاوزي لنظرية السلف ، فهو لا يرى أي متشابه في القرآن سوى الحروف المقطعة في أوائل بعض السور ، والأقسام الواردة في مثل هذه الأوائل . وما عدا هذين النوعين الذين يعود بهما الى علم الله دون الانسان ، لا يرى في القرآن شيئاً غير محكم وبيّن وظاهر ، وبالتالي قابل للفهم والتحديد والتفسير[١٩٥] . لذلك فهو يرفض ما يقوله بعض المتكلمين من أن معنى المتشابه في النص هو كل ما يحصل فيه من تعارض وتقابل في الأدلة ، اذ الشريعة لما كانت بينة وكاملة عنده فهي منزهة عن مثل ذلك التعارض والتقابل ، فالحق فيها لا يعارض نفسه ، وبالتالي فان ما يقوله اولئك عن المتشابه يشكل عند ابن حزم خطأً عظيماً ودعوى بلا برهان[١٩٦] .

على أن ابن حزم يفرق بين متشابه القرآن ومتشابه الأحكام . فاذا كان متشابه القرآن لا يخرج عن ذينك النوعين وهو يعبّر عما يعلمه الله دون الانسان ، لذلك فقد جاء في الشرع تحذير من اتباعه كما في رواية أم المومنين عائشة عن الرسول (ص) اذ قال بعد أن تلى آية المتشابهات : «اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم» . فاذا كان اتباع هذا المتشابه محظوراً شرعاً كما يقول ابن حزم ، فان الحال في متشابه الأحكام غير ذلك ، إذ لم يرد فيه أي تحذير من قبل الشرع على السعي نحو تتبعه ومعرفته ، انما التحذير جاء في اتباعها سلوكاً لا معرفةً ، كما في الحديث النبوي القائل : «الحلال بيّن ، والحرام بيّن ، وبينهما متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس ، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه» ، وهو غير ما ورد من النهي في اتباع معرفة المتشابهات في القرآن الكريم[١٩٧] .

وابن حزم يختلف كذلك عن موقف السلف من الممارسة الكلامية والجدلية ، فهو ليس كالسلف الذين يكتفون بالتسليم بما ورد في الخطاب وتفويض ما لا يسعهم ادراكه من المتشابهات الى علم الله تعالى . بل هو يقر الممارسة الكلامية والجدلية ، لهذا فهو ينقد تلك

---

١٩٥ ـ الاحكام ، ج ١ ، ص٤٨ .

١٩٦ ـ نفس المصدر ، ج٣ ، ص١٢٤ ـ ١٢٥ .

١٩٧ ـ الاحكام ، ج٣ ، ص١٢٢ وما بعدها .

الطريقة قائلاً : «ولا قول لمن قال أو كلّما جاء رجل هو أجدل من رجل تركنا ما نحن عليه أو كلاماً هذا معناه» ، وبيّن أن هذه الطريقة تجعل الملحدين وأهل الكتاب وغيرهم يتمسكون بما هم عليه دون حجة[١٩٨] .

هكذا يتضح أن ابن حزم قد تجاوز فعلاً طريقة السلف ، خصوصاً في فهمهم للبيان أو حدوده . إلا أن هناك موقفاً آخر يختلف تماماً عن هذا الموقف ، ذلك أنه جاء لينظّر لطريقة السلف محاولاً عدم تجاوزها ، كما يظهر لدى ابن تيمية وتلميذه ابن القيم بشكل خاص ، والذي فيه حوّلا نظرية التفويض السلفي للمتشابهات الى نوع من البيان الخاص . فابتداءً ان ابن تيمية يعتبر الشريعة بيّنة ومفهومة لدى أهل السلف ، وبالتحديد فترة القرون الثلاثة الأولى ، والمتمثلة بالصحابة ثم تابعيهم ثم تابعي هؤلاء ، لذلك رأى ان سيرة السلف كاشفة عن بيان الشرع وهداه ، الأمر الذي جعله يستدل نفياً واثباتاً تبعاً لما ينكشف له من سيرة الصحابة والتابعين ، كما كان يردّ على الفلاسفة والصوفية طبقاً لما يراه من سلوك وفهم للصحابة أيام الرسالة الأولى . فهو في احدى المناسبات يقول : «ومعلوم أن أصحاب النبي (ص) من السابقين الأولين ، والتابعين لهم باحسان . . . كانوا أعلم بالدين واتبع له ممن بعدهم . وليس لأحد أن يخالفهم في ما كانوا عليه . . . وما من أحد نقل عنه ما يخالف سبيلهم إلا وقد نقل عن غيره من هو أعلم منه وأفضل أنه خالف سبيل هذا المخالف . .»[١٩٩] .

كل ذلك لكونه يعتقد بأن أصل الشريعة المتمثلة بالقرآن قد فُسّر على يد النبي (ص) ، وعنه تعلمه الصحابة ، ثم نُقل ذلك الى التابعين . لذلك فهو لا يتبع رأياً بعد النبي الا الصحابة ، كما أنه يستأنس بأقوال التابعين ، ويحتج بها أحياناً عند المناظرة[٢٠٠] .

وهو من هذا المنطلق قد مدّ حبل البيان والفهم والتفسير لا فقط في دائرة النص المحكم ، بل وحتى المتشابه منه ، رغم أنه أحال معرفة حقيقة الموضوع الذي يثيره النص المتشابه ، بخلاف ما هو الحال في النص المحكم ، زاعماً ومؤكداً بأن طريقته هذه ليست مبتدعة وانما هي عين طريقة السلف ، جاعلاً من نفسه نسخة وامتداداً لما ذهب اليه هؤلاء . إذ في تنظيره البياني للمتشابه يستند الى منفذ سلفي يخص تفسير آية المتشابهات ﴿هو الذي أنزل عليك

---

١٩٨ ـ الاحكام ، ج١ ، ص٢٤ .

١٩٩ ـ اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية ، ص٤٣٨ ، مكتبة الرياض الحديثة .

٢٠٠ ـ انظر : ابن تيمية ، ص٢١٧ ـ ٢١٨ .

الكتاب منه آيات محكمات هن أمّ الكتاب ، وأُخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنّا به كل من عند ربنا وما يذكّر الا أولوا الألباب﴾ ، فهو يعترف بأن جمهور سلف الأمة وخلفها يعتقدون بوجود وقف في قوله تعالى ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ ناصاً على أن هذا هو المأثور عن أُبي بن كعب وابن مسعود وابن عباس وغيرهم[٢٠١] .

وبصدد هذه القضية ، يروي عن ابن عباس خبرين متعارضين ، أحدهما ينسب اليه أنه قال : التفسير على أربعة أوجه ، تفسير تعرفه العرب من كلامها ، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته ، وتفسير يعلمه العلماء ، وتفسير لا يعلمه الا الله ، من ادعى علمه فهو كاذب . أما الخبر الآخر ، فهو أنه روى عن مجاهد وطائفة من المفسرين أنهم قالوا بأن الراسخين في العلم يعلمون تأويله ، حتى قال مجاهد : «عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته الى خاتمته ، أقفه عند كل آية وأسأله عن تفسيرها»[٢٠٢] .

والذي يستنتجه ابن تيمية من هذين الخبرين المتعارضين هو انهما غير متنافيين . لذا أنه يسلك مسلكاً توفيقياً هو ذاته الذي نظّر اليه ونسبه الى السلف . فهو يذكر بأن لفظ «التأويل» قد أُستخدم في ثلاثة معان مختلفة :

الأول : بمعنى صرف اللفظ في النص مما هو ظاهر وراجح الى ما هو غير ظاهر أو مرجوح ، وذلك لدليل يقترن به . وهو اصطلاح كثير من المتأخرين من المتكلمين وعلماء الفقه واصوله .

الثاني : بمعنى التفسير ، وهو الغالب على اصطلاح المفسرين للقرآن الكريم .

الثالث : بمعنى الحقيقة التي يؤول اليها الكلام كما في قوله تعالى ﴿هل ينظرون الى تأويله ، يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق﴾[٢٠٣] . فبحسب هذا المعنى أن تأويل ما في القرآن من أخبار المعاد هو ما أخبر الله مما يكون من القيامة والحساب والجزاء والجنة والنار وما الى ذلك ، مثلما هو الحال في قوله تعالى في قصة يوسف عندما سجد أبواه واخوته ، حيث قال : ﴿يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل﴾[٢٠٤] ، فجعل

---

٢٠١ ـ انظر : الرسالة التدمرية لابن تيمية ، ص٥٨ ، المكتب الاسلامي في بيروت ، الطبعة الثانية .

٢٠٢ ـ المصدر السابق ، ص٥٩ .

٢٠٣ ـ سورة الأعراف/ ٥٣ .

٢٠٤ ـ يوسف/ ١٠٠ .

عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا[٢٠٥] .

وعليه فان الفارق بين المعنيين الثاني والثالث لاصطلاح «التأويل» هو أن المعنى الثاني يشير الى تفسير الكلام ، أي : «هو الكلام الذي يفسر به اللفظ حتى يفهم معناه أو تعرف علته أو دليله» . أما المعنى الثالث فيقصد به أنه عين ما هو موجود في الخارج وحقيقته . وهو المعنى الذي دلل عليه ببعض أقوال السلف ، كما جاء في قول سفيان بن عيينة : «السنة هي تأويل الأمر والنهي» من حيث «أن نفس الفعل المأمور به هو تأويل الأمر به ، ونفس الموجود المخبر عنه هو تأويل الخبر» . كذلك ما قاله أبو عبيد وغيره من أن الفقهاء أعلم بالتأويل من أهل اللغة ، وذلك باعتبار أن الفقهاء يعلمون تفسير ما أمر ونهى عنه ، لعلمهم بمقاصد الرسول (ص) ، مثلما يعلم اتباع بقراط وسيبويه ونحوهما من مقاصدهما ما لا يعلم بمجرد اللغة[٢٠٦] .

ويطبق ابن تيمية هذا المعنى (الأخير) للتأويل على مفاد ما تعنيه تلك اللفظة في آية المتشابهات ﴿وما يعلم تأويله الا الله﴾ ، كي يصل الى تنظيره البياني للمتشابه ، إذ يرى أن تأويل ما أخبر الله به عن نفسه من حقائق الأسماء والصفات هو حقيقة لنفسه المقدسة ، وكذلك في ما أخبر به من الوعد والوعيد ، فهو أيضاً نفس ما يكون من الوعد والوعيد . فهذه الأخبار الإلهية فيها «ألفاظ متشابهة يشبه معانيها ما نعلمه في الدنيا» ، كما هو الحال في ما أخبره الله بأن في الجنة لحماً ولبناً وعسلاً وخمراً ونحو ذلك ، حيث أن «هذا يشبه ما في الدنيا لفظاً ومعنى ، ولكن ليس هو مثله ولا حقيقته»[٢٠٧] . وعلى ذلك فقد كان ابن عباس يقول : «ليس في الدنيا مما في الجنة الا الأسماء» ، فحقائق الدنيا ليست مماثلة لحقائق الآخرة في الجنة «بل بينهما تباين عظيم ، مع التشابه كما في قوله تعالى ﴿وأتوا به متشابهاً﴾[٢٠٨] على أحد القولين ، أن يشبه ما في الدنيا وليس مثله ، فأشبه اسم تلك الحقائق أسماء هذه الحقائق ، كما أشبهت الحقائق الحقائق من بعض الوجوه ، فنحن نعلمها إذا خوطبنا بتلك الأسماء من جهة القدر المشترك بينهما ، ولكن لتلك الحقائق خاصة ، لا ندركها في الدنيا ، لا سبيل الى إدراكنا لها ، لعدم إدراك عينها ، أو نظيرها من كل وجه»[٢٠٩] .

---

٢٠٥ ـ انظر : الرسالة التدمرية ، ص٥٩ ـ ٦٠ .

٢٠٦ ـ المصدر السابق ، ص٦٠ ـ ٦١ .

٢٠٧ ـ المصدر السابق ، ص٦١

٢٠٨ ـ البقرة/ ٢٥ .

٢٠٩ ـ ابن تيمية وجهوده في التفسير ، ص١٥٩ ، ابراهيم خليل بركة ، المكتب الاسلامي (بيروت ـ دمشق) ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م .

وكذا الحال في ما يخص أسماء الله وصفاته ، فهي وإن كان بينهما وبين أسماء العباد وصفاتهم تشابه ، لكن لا يعني ذلك أن بينهما تماثلاً ولا أن حقيقة هذا الشاهد هو كحقيقة ذلك الغائب[٢١٠] . فهذا المعنى هو المعنى الذي كان ابن تيمية حريصاً على أن ينسبه الى السلف ، معتبراً أن طريقتهم تتضمن اثبات الأسماء والصفات لله تعالى مع نفي مماثلة المخلوقات له ، فهو اثبات بلا تشبيه ، وتنزيه بلا تعطيل ، كما في قوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ ، حيث في قوله ﴿ليس كمثله شيء﴾ رد للتشبيه والتمثيل ، وقوله ﴿هو السميع البصير﴾ رد للالحاد والتعطيل[٢١١] . وسنرى في ما بعد ان هذه النتائج المتمخضة عن طريقة ابن تيمية والاتجاه السلفي عموماً تلتقي مع النتائج التي يثبتها العقل الفلسفي في النظام الوجودي ، خاصة الاتجاه الاشراقي المتمثل بالغزالي وصدر المتألهين .

على أن ما ننتهي اليه من تنظير ابن تيمية للبيان في حد المتشابه هو أنه يعتبر المتشابه بيّناً من حيث التفسير طبقاً للمعنى الثاني للتأويل ، لكنه يحيل معرفة حقيقة موضوع التشابه خارجاً ، فهو عنده من التأويل الذي لا يعلمه الا الله طبقاً لآية المتشابهات كما مرّ علينا . وهو في جميع الأحوال لا يرتكز الى تأويل المتشابه طبقاً للمعنى الأول الذي يمارسه أصحاب الدائرة العقلية والذي فيه تتحول دلالة البيان الى المتشابه وليس كما يفعله ـ ابن تيمية ـ من تحويل المتشابه الى بيان ، كما هو واضح .

٢١٠ ـ الرسالة التدمرية ، ص ٦١ .

٢١١ ـ المصدر السابق ، ص٨ .

نشأة التنظير المعياري في الدائرة الشيعية

ظهر التنظير في حقل الفضاء الشيعي لأول مرة خلال القرن الرابع الهجري ، كتنظير عقلي في كل من العقيدة والفقه ، وذلك بعد غيبة الامام الثاني عشر ، محمد بن الحسن العسكري الملقب بالمهدي المنتظر[٢١٢] . فقبل ذلك كان الاتجاه الشيعي يعيش مرحلة النص والبيان من غير أن يحتاج الى أن يمارس عملية التنظير والتقنين . أما بعد الغيبة فقد ظهرت هذه الحاجة ، خاصة وأن هناك منافسة من قبل الاتجاه السني الذي سبقه في ذلك بفترة لا تقل عن قرنين من الزمان .

فهناك ثلاثة رواد أوائل قاموا بعملية تأسيس طريقة التنظير وتثبيتها داخل الحقل الفضائي الشيعي ، سواء على صعيد الفقه أم العقيدة وعلم الكلام ، وهم محمد بن محمد بن النعمان العكبري الملقب بالشيخ المفيد (المتوفي سنة ٤١٣ هـ) ، وأبو القاسم علي بن الحسين الملقب بالشريف المرتضى وعلم الهدى (المتوفي سنة ٤٣٦ هـ) ، وأبو جعفر محمد بن الحسن الملقب بشيخ الطائفة الطوسي (المتوفي سنة ٤٦٠ هـ) . فقد كان الشيخ المفيد استاذاً للعلمين الأخيرين ، وبعد وفاته أصبح السيد المرتضى استاذ الأخير . ويمكن اعتبار المفيد بمثابة «العقل المجمل» بالقياس الى كل من المرتضى والطوسي ، سواء في الفقه او الكلام ، أما هذان العلمان فهما بمثابة «العقل المفصل» ، حيث أن الشريف المرتضى يستحق مثل هذا النعت في مجال العلوم العقلية ، خاصة علم الكلام والعقائد ، وذلك لكثرة ما كتب وحقق في هذا المورد حتى أصبح مصدراً أساساً للاقتباس لكل من جاء بعده من علماء الامامية ، فمنه يأخذون وعليه يستندون . هذا بالرغم مما بينه وبين الشيخ المفيد من خلافات عدّها البعض الى ما يقارب الخمس وتسعين مسألة في الأصول ، كما ذكر ذلك الشيخ سعيد بن هبة الله الراوندي في كراس صنفه حول الخلاف بينهما ، فبعد أن أتم تعداد المسائل الخلافية بينهما صرح قائلاً : « لو استوفيت ما اختلفا فيه لطال الكتاب»[٢١٣] . فمهما كانت طبيعة الخلافات بين المفيد وبين المرتضى ، الا أن من الواضح هو ان المرتضى قد مارس التفصيل في الكثير من المسائل

٢١٢ ـ للامام المهدي غيبتان ، صغرى وكبرى ، حيث بدأت الأولى منذ ولادته سنة ٢٥٥هـ ، واستمرت ثلاث وسبعين سنة حيث الغيبة الكبرى التي بدأت سنة ٣٢٨هـ ، ولا زالت الى يومنا هذا .

٢١٣ ـ انظر : تسهيل السبيل بالحجة في انتخاب كشف المحجة لثمرة المهجة للفيض الكاشاني ، ص١٨ ، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ، مؤسسة البحوث والتحقيقات الثقافية في طهران ، ١٤٠٧هـ ، الطبعة الأولى .

العقلية التي كان يتناولها الشيخ المفيد بشيء من الاجمال ، بالرغم من الكثرة الوافرة لمؤلفاته ، فقد سبق أن عدّها الشيخ النجاشي (المتوفي سنة ٤٥٠ هـ) في فهرسه الى أكثر من مائة وسبعين كتاباً ورسالة ومسألة ، كما وعدّها البعض الى أقل بقليل من المائتين[٢١٤] ، أغلبها مفقودة . وكذلك هو الحال في ما يتعلق بمؤلفات الشريف المرتضى ، لكن هذا الأخير كان أكثر شمولاً وسعة وتأثيراً على العلماء داخل حقل الفضاء الشيعي إن لم نقل أنه قد تجاوز أحياناً هذه الحدود الى حقل الفضاء السني ، كما يظهر أثر ذلك في كتاب الفخر الرازي عن عصمة الأنبياء متأثراً بما سبق اليه الشريف المرتضى في كتابه (تنزيه الأنبياء) . ويكفي أنه عالج مسألة الامامة التي هي أهم المسائل وأخطرها في الفكر الشيعي بما لم يسبقه أو يلحقه أحد من حيث الشمول والعمق والقدرة العقلية ، وذلك في كتابه الضخم (الشافي في الامامة) ، حيث خصصه للرد على شيخ المعتزلة القاضي عبد الجبار الهمداني الذي تناول هذه المسألة في آخر كتابه الضخم (المغني في أبواب التوحيد والعدل) والتي شغلت جزءاً كبيراً هو الجزء الأخير من حيز كتابه البالغ تعداده عشرين جزءاً . كما وعالج بعمق وشمول مسائل اصول الفقه في العديد من الكتب والرسائل ، كان أهمها كتابه (الذريعة في علم أصول الشريعة) ، حيث ظل مصدراً لتدارس الطلبة حتى مجيء المحقق نجم الدين الحلي (المتوفي سنة ٦٧٦ هـ) الذي صنف كتاب (المعارج) والذي حلّ محل ذلك الكتاب لسهولة المأخذ والعبارة فيه[٢١٥] .

أما الشيخ الطوسي فهو الآخر يستحق وصفه بـ «العقل المفصل» بالقياس الى ما يمتاز به الشيخ المفيد من «عقل مجمل» ، وذلك في مجال الفقه بالخصوص . فهو ليس مجرد مؤسس للحوزة العلمية في النجف الأشرف ، بل الأهم من ذلك هو أنه أول مجتهد مطلق في الفقه ، حيث كان الاجتهاد الفقهي قبله يمارس بنطاق تجزيئي ومحدود ، أما على يده فقد قُدّر له أن يفتح باب النظر والاجتهاد المطلق على مصراعيه ، بل ويؤصل الأصول ويفرع المسائل عنها[٢١٦] ، كما يظهر ذلك من كتابه (المبسوط) الذي اعتبره البعض انه «محاولة ناجحة وعظيمة في مقاييس التطور العلمي لنقل البحث الفقهي من نطاقه الضيق المحدود في

٢١٤ ـ انظر مقدمة تهذيب الأحكام للطوسي ، للسيد الخرساني ، ج١ ، ص١٤ وما بعدها ، دار الكتب الاسلامية في طهران ، الطبعة الثالثة ، ١٣٩٠هـ .

٢١٥ ـ تأسيس الشيعة للسيد حسن الصدر ، ص٣١٣ .

٢١٦ ـ انظر مقدمة كتاب النهاية في مجرد الفقه والفتاوى للطوسي ، لآغا بزرك طهراني ، ص و ـ ز ، انتشارات قدس محمدي في قم ، كذلك تأسيس الشيعة ، ص٣٠٤ ، والمعالم الجديدة للأصول ، ص٥٦ وما بعدها .

أصول المسائل الى نطاق واسع يمارس الفقيه فيه التفريع والتفصيل والمقارنة بين الأحكام وتطبيق القواعد العامة ويتتبع أحكام مختلف الحوادث والفروض على ضوء المعطيات المباشرة للنصوص»[٢١٧] .

١ . التنظير العقلي والنص داخل حقل الفضاء الشيعي

إذا كان التنظير العقلي في حقل الفضاء السني قد اصطدم مع النص وبدرجة رئيسة مع مشكلة الصفات الإلهية ، كما وردت في القرآن والحديث ، الأمر الذي أثار عملية الصراع مع الدائرة البيانية ككل ، فان التنظير العقلي في حقل الفضاء الشيعي لم تكن تهمه مثل تلك المشكلة ، وذلك لأن نصوص الأخبار التي وردت عن أئمة أهل البيت قد غطت على النصوص الواردة في القرآن ، باعتبارها تتفق مع مطالب التنزيه العقلي الذي يميل اليه الاتجاه الشيعي في الغالب ، كما يلاحظ في الروايات الكثيرة الواردة في كتاب (التوحيد) للشيخ الصدوق ، وهو يعد من أهم وأبرز أساتذة الشيخ المفيد ، مما يعني أن العقل والنص متفقان بخصوص تلك المسألة . وهو خلاف ما حصل بالنسبة للتنظير داخل الاتجاه السني .

لكن مع ذلك هناك مشكلة أخرى رئيسة اصطدم فيها التنظير العقلي الشيعي مع «بيان النص» ، الأمر الذي أفضى به الى أن يعلن تقنينه الخاص بعلاقة العقل بالنص كعلاقة محكم بمتشابه ، وهي المشكلة التي أُطلق عليها «مسألة العصمة» . ذلك أن من الأولويات المعيارية للعقل الشيعي هو تأسيسه لعصمة الأنبياء والأئمة على نحو الاطلاق والشمول . وقد جاء هذا التأسيس على حساب «بيان النص» ، حيث تحول البيان الى متشابه مورست في حقه عملية التأويل ، وأحياناً تعرض النص الى الطرح والرفض إن كان خبراً ورواية[٢١٨] .

---

٢١٧ ـ المعالم الجديدة للأصول ، ص٦٠

٢١٨ ـ هناك عدد كبير جداً من النصوص القرآنية ـ فضلاً عن الأحاديث ـ تظهر بمظهر «البيان» في نفي صورة الإطلاق والشمول للعصمة ، منها قوله تعالى في حق الأنبياء : ﴿وعصى آدم ربّه فغوى ، ثم اجتباه ربّه فتاب عليه وهدى﴾ ، طه/ ١٢١ ـ ١٢٢ ، ﴿وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين ، فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه . . فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه ، انه هو التواب الرحيم﴾ ، البقرة/ ٣٥ ـ ٣٧ ، ﴿فوسوس لهما الشيطان ليبديَ لهما ما وري عنهما من سوءاتهما . . وناداهما ربهما ألم انهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين . قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكوننَّ من الخاسرين﴾ ، الأعراف/ ٢٠ ـ ٢٣ ، ﴿قال يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسئلن ما ليس لك به علم اني اعظك أن تكون من الجاهلين . =

لقد اقترن الاهتمام الشيعي بالمشكل العقلي للعصمة مع نشأة التنظير داخل حقل الفضاء الشيعي . فالشيخ المفيد يعرفها بأنها «لطف يفعله الله تعالى بالمكلف بحيث يمنع منه وقوع المعصية وترك الطاعة مع قدرته عليهما»[٢١٩] . ودلل عليها ببعض الاعتبارات العقلية ، منها أن النبي «لو عهد منه السهو والنسيان لارتفع الوثوق منه عند اخباراته ، ولو عهد منه خطيئة لتنفرت العقول من متابعته فتبطل فائدة البعثة»[٢٢٠] ، وأضاف البعض الى ذلك بأن وقوع المعصية من النبي يفضي بوجوب نهيه فيسقط شأنه من قلوب الناس[٢٢١] .

والاهتمام الذي منحه الشيخ المفيد لتثبيته للعصمة المطلقة جعلته يطعن باعتقاد استاذه المحدث السلفي الشيخ الصدوق الذي قام بجمع ورواية أخبار كثيرة تفيد أن النبي (ص) قد تعرض الى حالات من السهو والنسيان وهو يمارس بعض أعماله العبادية من الصلاة ، لذلك ردّ عليه الشيخ المفيد ببعض الرسائل كي يثبت هذه العصمة الشاملة للنبي وسائر الأنبياء

= قال ربّ اني أعوذ بك أن أسئلك ما ليس لي به علم وإلا تغفر لي وترحمني أكن من الخاسرين﴾ ،هود/ ٤٦ ـ ٤٧ ، ﴿والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين﴾ ، الشعراء/ ٢٨ ، ﴿ولقد همّت به وهمّ بها لولا أن رأى برهان ربّه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين﴾ ، يوسف/ ٢٤ ، ﴿وذا النون إذ ذهب مغاضباً فظن ان لن نقدر عليه فنادى في الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنتُ من الظالمين﴾ ، الأنبياء/ ٨٧ ،﴿فالتقمه الحوت وهو مليم﴾ الصافات/ ١٢٤ ، ﴿فاصبر لحكم ربك ولا تكن كصاحب الحوت إذ نادى وهو مكظوم . لولا أن تداركه نعمة من ربه لنُبذ بالعراء وهو مذموم﴾ ، القلم/ ٤٨ ـ ٤٩ ، ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربّه قال ربّ أرني انظر اليك ، قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكّاً وخرّ موسى صعقاً ، فلما أفاق قال سبحانك تبتُ اليك وأنا أول المؤمنين﴾ ، الأعراف/ ١٤٣ ، ﴿يا موسى لا تخف اني لا يخاف لدي المرسلون ، إلا من ظلم ثم بدّل حُسْنا بعد سوء فاني غفور رحيم﴾ ، النمل/ ١٠ ـ ١١ ، ﴿قال ربّ إني ظلمت نفسي فاغفر لي فغفر له انه هو الغفور الرحيم﴾ ، القصص/ ١٦ ، ﴿ . .وظنّ داود انما فتنّاه فاستغفر ربّه وخرّ راكعاً وأناب فغفرنا له ذلك . .﴾ ،ص/ ٢٤ ـ ٢٥ ، ﴿يا أيها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين ان الله كان عليماً حكيماً ، واتبع ما يُوحى اليك من ربك إن الله كان بما تعملون خبيراً﴾ ، الأحزاب/ ١ ـ ٢ ، ﴿يا أيها النبي لمَ تحرم ما أحلّ الله لك تبتغي مرضات أزواجك والله غفور رحيم﴾ ، التحريم/ ١ ، ﴿واذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمتَ عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتُخفي في نفسك ما الله مبديه وتخش الناس والله أحقُّ أن تخشاه﴾ ، الأحزاب/ ٣٧ ، ﴿ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم أن يضلّوك . .﴾ ،النساء/ ١١٣ ، ﴿عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين﴾ ، التوبة/ ٤٣ ، ﴿وكذلك أوحينا اليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا . .﴾ ، الشورى/ ٥٢ ، ﴿سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله إنه يعلم الجهر وما يخفى﴾ ، الأعلى/ ٦ ـ ٧ ، ﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يُثخن في الأرض ، تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم﴾ ، الأنفال/ ٦٧ ، ﴿ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر﴾ ، الفتح/ ٢ ، . .الخ .

٢١٩ ـ انظر : النكت الاعتقادية للمفيد ، ص٢٩ ، وكذا : ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين لجمال الدين السيوري الحلي ، ص ٣٠١ ـ ٣٠٢ ، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي بقم ، ١٤٠٥هـ .

٢٢٠ ـ انظر : النكت الاعتقادية ، ص ٣٠ ، وارشاد الطالبين ، ص ٣٠٠ ، وأيضاً : الرسائل العشر للشيخ الطوسي ، ص٣٠٢ .

٢٢١ ـ انظر : ارشاد الطالبين ، ص٣٠٢ .

جميعاً . وقد تحول هذا النزاع بين المفيد واستاذه الصدوق الى نزاع بين الاتجاه العقلي والاتجاه البياني داخل حقل الفضاء الشيعي ، حيث غلب على الاتجاه الأول رفض تلك الأخبار والروايات التي تقلل من شأن النبوة ، وفي المقابل غلب على الاتجاه الآخر تثبيتها . وقد تجسّد هذا النزاع في مقولتين متعارضتين ، إذ كان شيخ الصدوق (محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد) يقول : «أول درجة الغلو نفي السهو عن النبي» . فردّ عليه البعض قائلاً : «أول درجة انكار النبوة اثبات السهو على النبي»[٢٢٢] .

فهذا الصراع بين الاتجاهين يعكس صراع العقل عند العقليين مع البيان لدى المحدثين وأهل السلف . لذلك فقد قال بعض المتأخرين من أصحاب الاتجاه العقلي وهو بصدد هذه المسألة من سهو النبي : «وأما من جهة أصول الدين : فلا يمكن العمل بالأخبار حتى لو صحت سنداً واتضحت دلالة ، إذ ليس المعتبر إلا حكم العقل ، والعقل يمنع من صدور أمثال ذلك عن المعصوم المقتدى ، وان صدور أمثال ذلك لا يوافق مقام النبوة ومنزلة الامامة ، بل هو حط من تلك الكرامة ، ونقص من ذلك المنصب الإلهي»[٢٢٣] .

وبالرغم من أن الشيخ المفيد قد أظهر تردداً في موقفه من العصمة المطلقة ، فهو في كتابه (النكت الاعتقادية) اعتبر ان النبي «معصوم من أول عمره الى آخره عن السهو والنسيان والذنوب الصغيرة والكبيرة عمداً وسهواً»[٢٢٤] ، لكنه في كتاب (أوائل المقالات) صرح بجواز وقوع الصغائر من الأنبياء قبل النبوة فقط ـ وكذا بالنسبة للائمة أيضاً ـ الا أنه اشترط أن لا يسخف فاعله وأن لا يكون على عمد ، وزعم أن هذا هو مذهب جمهور الامامية ، كما وجوّز خطأ الامام في الأمور الخاصة بالحكم على القضايا الخارجية ومنها أمور القضاء ، فاعتبر أن من الجائز أن يحكم الامام بالظاهر وان كان على خلاف الحقيقة عند الله تعالى[٢٢٥] . . فرغم ذلك فان الذي ساد وسط الإمامية انما هو الرأي الأول لا الأخير .

---

٢٢٢ ـ انظر : من لا يحضره الفقيه للصدوق ، ج ١ ، ص ٢٥٠ ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات في بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م ، كذلك : الأنوار النعمانية لنعمة الله الجزائري ، ج ٤ ، ص ١٣١ و٣٣ ـ ٤٠ . علماً بأنه ليس بالضرورة من ينفي السهو والنسيان عن النبي أنه ينفيه نفياً مطلقاً حتى في الأمور الخاصة التي تخرج عن حدود التكاليف والأوامر الشرعية . فالشريف المرتضى يحدد ذلك بقوله أن النبي «لا يجوز عليه النسيان في ما يؤديه عن الله تعالى أو في شرعه أو في أمر يقتضي التنفير عنه ، فأما في ما هو خارج عما ذكرناه فلا مانع من النسيان» . (انظر : تنزيه الأنبياء ، ص ٨٤) .

٢٢٣ ـ علم الامام لمحمد حسين المظفر ، ص ٤٩ ـ ٥٠ ، المطبعة الحيدرية في النجف ، الطبعة الأولى ، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥م .

٢٢٤ ـ النكت الاعتقادية ، ص ٢٩ ، طبعة طهران .

٢٢٥ ـ أوائل المقالات للمفيد ، ص ٦٨ ـ ٦٩ و ٧٤ ، مكتبة الداوري بقم .

واذا ما تجاوزنا كون العصمة الشاملة قد ثبتت لدى الفكر الشيعي لارتباطها الصميمي بفكرة «الامامة» على ما فصلناه في غير هذا الجزء[٢٢٦] ، فانه يمكن القول أن السبب المنطقي الذي ثبّت سيادة الرأي الأول للمفيد عن العصمة يعود الى كون الإطلاق فيها يتوقف مصيره على تحديد الموقف من قضية أخرى «الاحباط» . ذلك ان التنظير العقلي الشيعي قد رفض الاعتقاد بالاحباط بالرغم من وجود العديد من الآيات والروايات الدالة عليه ، الأمر الذي خلق فجوة معرفية ومعيارية بين هذا الاتجاه وبين الاتجاه البياني الشيعي . فقد سبق للشيخ المفيد أن ذكر «أقول انه لا تحابط بين المعاصي والطاعات ولا الثواب والعقاب ، وهو مذهب جماعة من الامامية والمرجئة ، وبنو نوبخت ـ وهم من قدماء الامامية ـ يذهبون الى التحابط في ما ذكرناه ويوافقون في ذلك أهل الاعتزال»[٢٢٧] . كما وسُئل الشيخ الطوسي عن الروايات التي وردت عن الامام الصادق وهي تفيد معنى التحابط بين الطاعات والمعاصي وتلائم ما يذهب اليه أهل الاعتزال ، كما جاء في تعقيب الامام الصادق لقوله تعالى : ﴿وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً﴾[٢٢٨] ، فقال الامام : «أما والله لقد كانوا يصلون ، أما والله لقد كانوا يصومون ، ولكن اذا عرض عليهم الحرام أخذوه» . وكذلك قول الصادق في خبر آخر : «اذا كان يوم القيامة يقدم قوم على الله فلا يجدون لهم حسنات ، فيقولون : إلهنا وسيدنا ما فعلتْ حسناتنا؟ فيقول تعالى : أكلتها الغيبة ، إن الغيبة تأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب» . فمثل هذه الأخبار جعلت الطوسي يضطر الى أن يحدد مسلكه العقلي على حساب «بيان النص» ، حيث يقول : «هذه أخبار آحاد لا ترد لها أدلة العقول الدالة على بطلان التحابط . ولو صحت لتأولناها كما نتأول ظاهر القرآن لتلائم أدلة العقل ، فيكون قوله ـ تعالى ـ ﴿فجعلناه هباءً منثوراً﴾ معناه حكمهم بذلك لأنهم أوقعوها على خلاف الوجه المأمور به فلم يستحقوا عليها ثواباً ، لا أنه حصل الثواب ثم زال ، ويكون قوله «لقد كانوا يصومون ويصلون» محمولاً على أنهم كانوا يفعلون ذلك على خلاف الوجه المأمور كما يفعله رهبان النصارى وعبّاد اليهود ، فلا ينفعهم مع فعلهم ما حرم الله عليهم من تكذيب النبي (ص) ، لأنه اذا كان ذلك كفراً دل على أن ما فعلوه لم يكن واقعاً على وجه القربة . والخبر الآخر قوله : «أكلت الغيبة حسناتكم» . . المعنى فيه أنه إذا

---

٢٢٦ ـ يراجع بحثنا المفترض نشره في مجلة الموسم والذي بعنوان «العصمة وكتاب الألفين والمنهج الاستقرائي» .

٢٢٧ ـ أوائل المقالات ، ص٩٦ .

٢٢٨ ـ الفرقان/ ٢٣ .

فعل انسان طاعة وذكر أن غيره ليس يفعل ذلك ، صار بذلك مغتاباً له وموقعاً لفعله على وجه الرياء ، فلذلك لم يستحق عليها الثواب ، لا أن الثواب كان حاصلاً فأزالته الغيبة»[٢٢٩] .

فهذا التشديد على التمسك ببطلان التحابط هو الذي حدد مسار العصمة لدى التنظير العقلي الشيعي بنحو الشمول والاطلاق ـ رغم وجود الأدلة العقلية الأخرى ـ وهو موضع الخلاف بين رجال الامامية وبين أهل الاعتزال ، كما أشار الى ذلك الشريف المرتضى ، إذ ذكر ان الخلاف بين الفريقين «في تجويزهم الصغائر على الأنبياء (ص) يكاد يسقط عند التحقيق ، لأنهم انما يجوزون من الذنوب ما لا يستقر له استحقاق عقاب وانما يكون حظه تنقيص الثواب على اختلافهم أيضاً في ذلك ، لأن أبا علي الجبائي يقول ان الصغير يسقط عقابه بغير موازنة ، فكأنهم معترفون بأنه لا يقع منهم ما يستحقون به الذم والعقاب ، وهذه موافقة للشيعة في المعنى لأن الشيعة انما تنفي عن الأنبياء عليهم السلام جميع المعاصي من حيث كان كل شيء منها يستحق به فاعله الذم والعقاب لأن الاحباط باطل عندهم ، واذا بطل الاحباط فلا معصية الا ويستحق فاعلها الذم والعقاب ، فاذا كان استحقاق الذم والعقاب منفياً عن الانبياء (ع) وجب أن ينفى عنهم ساير الذنوب ويصير الخلاف بين الشيعة والمعتزلة متعلقاً بالاحباط ، فاذا بطل الاحباط فلا بد من الاتفاق على أن شيئاً من المعاصي لا يقع من الأنبياء (ع) من حيث يلزمهم استحقاق الذم والعقاب»[٢٣٠] .

هكذا يتبين ان وقعة الصدام بين العقل والنص في التنظير العقلي الشيعي تتحدد من وجه بقضية الاحباط ، لا فقط بما تتعارض فيه نصوصها مع العقل ، بل وما تتدخل فيه من تقييد عقلي للعصمة بخلاف ما يظهره النص من «بيان» ، وذلك اذا ما استثنينا ما يتعلق بمسألة السهو والنسيان ، حيث لا علاقة لها بقضية الاحباط . أما الاتجاه البياني الشيعي فقد كان نزاعه مع الاتجاه العقلي في مجال العقائد يتحدد أساساً من حيث المضمون بقضية الاحباط وقضية السهو والنسيان ، وذلك باعتبار أن مصدرها الأخبار . أما قضية العصمة في الجوانب الأخرى فلم تكن مورد نزاع لأن مصدرها الأساس هو القرآن الكريم ، بينما يعوّل أغلب أصحاب هذا الاتجاه على الأخبار ، ويجعلون مرد تفسير الآيات الى هذه الأحاديث المروية عن أئمة أهل البيت ، كما سيمر علينا .

---

٢٢٩ ـ الرسائل العشر ، ص٦٢٥ ـ ٣٢٦ ، تقديم محمد واعظ زادة الخراساني ، مؤسسة النشر الاسلامي لجماعة المدرسين بقم . كذلك : الاقتصاد للطوسي ، ص١٦٢ ، منشورات مكتبة جامع چهلستون في طهران .

٢٣٠ ـ تنزيه الأنبياء ، ص٣ ـ ٤ ، منشورات الشريف الرضي في قم .

٢ . التنظير البياني والعقل داخل حقل الفضاء الشيعي

لقد تكرر ظهور التنظير في الدائرة البيانية وسط الاتجاه الشيعي ، وذلك إثر ما وصلت اليه الدائرة العقلية الشيعية مداها ، فهي جاءت كرد فعل على تطورات العقل في هذه الدائرة ، مثلما حصل نفس الأمر في الاتجاه السني على يد ابن تيمية . لكن الملاحظ انه اذا كان ظهور نزعة ابن تيمية البيانية تقتصر في مجال العقائد وعلم الكلام دون الفقه ، فان ما حصل مع البيان المنظّر الشيعي هو أنه جاء كرد فعل على ما حدث من تطورات في التنظير العقلي ، سواء في الفقه وأصوله أم في علم الكلام والعقائد ، بل يمكن اعتبار ردة الفعل الرئيسة هذه قد اتخذت بعدها الأكبر في المجال الأول دون الثاني .

لقد بدأ ظهور التنظير البياني الشيعي على يد فرقة أطلق عليها بفرقة الاخبارية التي أسسها المحدث محمد أمين الاسترابادي (المتوفي سنة ١٠٣٣هـ) والذي اتبعه الكثير من العلماء الكبار ، كالشيخ الكركي (المتوفي سنة ١٠٧٦هـ) ، والحر العاملي (المتوفي سنة ١١٠٤هـ) ، ويوسف البحراني (المتوفي سنة ١١٨٦هـ) وغيرهم . كما واقترن ظهور الاسترابادي بظهور معاصره المحدث الفيض الكاشاني (المتوفي سنة ١٠٩١هـ) الذي توصل بمفرده الى أغلب نتائج النزعة الاخبارية لدى الاسترابادي ، بل وشعر بنفس مشاعر هذا الأخير ضد طغيان الطريقة العقلية ، وأدانها بالابتداع والانحراف عن سلوك نهج السلف في عصر الأئمة المعصومين وما بعده بقليل[٢٣١] . لكن الكاشاني كان يعمل في الوقت نفسه لحساب نزعة العرفان والذوق الوجودي ، ويسعى للجمع بين المعيار والوجود . كما أن طريقته اتسمت بالتوسط بين الاتجاه الاخباري الخالص كما يتمثل بمنهج الاسترابادي واتباعه ، وبين الاتجاه العقلي المعروف بالطريقة الأصولية أو الاجتهادية . وقد سار على هذا النحو من التوسط بين الاتجاهين الشيخ يوسف البحراني ، حيث صرح بنفسه أنه قد اتبع

---

٢٣١ ـ اعترف الفيض الكاشاني بأن الاسترابادي قد سبقه الى النزعة الاخبارية ، على ما ذكره في آخر رسالته الموسومة (الحق المبين ، ص١٢) ، بل وما لوح اليه في مقدمة كتابه (الأصول الأصيلة) ، حيث ذكر يقول : «ان هذه أصول أصيلة يبتنى عليها فروع جليلة . . . عليها كان عمل قدماء الطائفة . . . وانها كانت برهة من الدهر تطوف حوالي خاطري تطواقاً وتجول في ميدان قلبي تجوالاً ، واني كنت أصبر على ابرازها هوناً لأني لم أجد عليها عوناً ، فلم أقدر لها الا حفظاً وصوناً حتى استشممت من كلام جماعة من متأخري أصحابنا الايمان بها والاذعان لها ثم الفيت بعض فضلائهم ـ يقصد به الاسترابادي ـ مصرّحاً بأكثرها في جملة خيالات مخترعة وآراء مبتدعة ، عالياً صوته بالنداء ، بل غالياً بكلامه في الأداء ، حتى كاد يخطئ الحق بالاعتداء ويفرط عن وسط الحق الى جانب الردى ، فتجاسرت لاظهار الصواب وتمييز القشر من اللباب . .» .

الطريقة الوسطى بين المجتهدين والاخباريين ، معتبراً اياها بأنها على نهج ما ذهب اليه العلامة المجلسي المعروف بصاحب كتاب (البحار)[٢٣٢] .

إن أهم ما في النزعة الاخبارية للاسترابادي واتباعه ، هو أنها قامت بعملية التنظير لصالح البيان ضد الدائرة العقلية ، فهي لم تمارس الأحكام المعيارية الخالصة ضد الطرق التي تخرج عن دائرة المعيار البياني كما هو شأن السلف من المحدثين ، بل أضافت ما هو أهم من ذلك بطريقتها التنظيرية التي جعلتها قادرة على الوقوف بوجه النزعة العقلية ومنافستها في عملية احتواء النص وتوظيفه معرفياً . ذلك ان الاسترابادي وجماعته لم يقفوا عند حدود اتهام النزعة العقلية بالابتداع والدخالة على الشريعة ، بل حاولوا تفسير المدركات المعرفية ليبرروا للبيان وقفته ويجنبوا عملية الفهم أو التأسيس الداخلي للخطاب من الخطأ والتأويل .

فالاسترابادي يقسم العلوم النظرية الى قسمين ، أحدهما قائم على أساس الحس ، ويضم علمي الحساب والهندسة وأكثر أبواب المنطق ، وقد عدّه بريئاً عن شائبة اختلاف أنظار العلماء وتناقضاتهم . أما القسم الآخر فاعتبره مجرداً عن الاحساس ، ويضم الفلسفتين الالهية والطبيعية وعلم الكلام وأصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المنطقية . وعلى رأيه يكون هذا القسم محلاً للأغلاط والاختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم من العقلاء ، حيث يعود سبب ذلك الى بُعْد مادته عن الاحساس وفقدان الضابط العاصم عن الخطأ . الأمر الذي دفعه لأن يرجع بعلاج مسائل هذا القسم الى «البيان» متمثلاً بالأخبار الواردة عن أهل البيت باعتبارهم عاصمين عن الخطأ[٢٣٣] . لكنه مع هذا اضطر الى أن يستثني من ذلك كل ما يعود الى ضرورات الدين الأساسية[٢٣٤] ، وذلك ليفصل عملية التأسيس الخارجي عن التأسيس الداخلي للخطاب والمتمثل بالفهم ، لئلا يقع في الدور والمصادرة عن المطلوب . وهو مع ذلك لم يؤسس العملية الأولى طبقاً لاعتبارات العقل كما هو الحال عند ابن حزم وابن تيمية . إذ وضع جهوده في التنظير ليبعد العقل عن حظيرة المعرفة الصحيحة ، سواء من حيث التأسيس في العملية الأولى أو الثانية . لذا اعتبر المصدر في ضرورات الدين التي لها وظيفة التأسيس الخارجي للخطاب هو الالهام لا الكسب ، كما هو الحال في اثبات الخالق وتوحيده ، وأن له رضاً وسخطاً ، بل وضرورة أن يكون له نبي

---

٢٣٢ ـ انظر : الدرر النجفية ليوسف البحراني ، ص١٦٥ ، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث .

٢٣٣ ـ انظر : الفوائد للاسترابادي ، ص٢٨ و٢٠٠ ، طبعة حجرية بتبريز .

٢٣٤ ـ المصدر السابق ، ص١٢٩ ـ ١٣١ و٢٦٦ .

يبعثه ، ومعلم يجعله مرشداً للناس الى ما يصلح نفوسهم ويجنبهم كل ما يفسدها من المضار والقبائح . الا أنه مع ذلك لم يسلم من الدور والمصادرة على المطلوب ، اذ أوكل مبرر اعتقاده بالهامية هذه المعارف الى ذات «البيان» مدعياً وجود التواتر عليه في الأخبار الواردة عن أئمة أهل البيت[٢٣٥] ، وكذا فعل الحر العاملي نفس الشيء[٢٣٦] ، مما يعني أنه قد قلب عملية التأسيس للخطاب مما ينبغي أن يكون الداخل منها قائماً على الخارج كما يفعل أصحاب الاتجاه العقلي ، الى العكس ، وهو ما يفضي الى الدور الباطل .

ونفس هذه النتيجة قد أسفرت عن نقد المحدث الجزائري للعقل ، اذ انكر أن يكون له دور في عملية التأسيس للخطاب ، سواء من الداخل أو الخارج . فهو يطعن بقيمته المعرفية في ما يخص اثبات قضايا أصول الدين ، ويستشهد على ذلك بما آل اليه الفلاسفة والمتكلمون من مصير لا يفضي الى نتيجة حاسمة ، كما هو الحال في قضايا ابطال التسلسل ومعرفة حقيقة الصفات وعلاقتها بالذات الإلهية وغيرها . كما أنه يطعن بتلك القيمة للعقل في ما يتعلق بتأسيس الخطاب من الداخل ، مثلما هو الحال في طريقته لإثبات قضايا أصول الفقه ، وكذلك العمل على منهج تأويل البيان وتحويله الى متشابه ، الأمر الذي جعل هذا المحدث يرفض التأويل العقلي وينكر تقديم الدلالة العقلية على دلالة النص والنقل حين المعارضة ، مؤكداً أن أصحاب الاتجاه العقلي قد اضطروا في طريقتهم الى أن يطرحوا الكثير من القضايا التي اثبتها النقل ، كالاحباط وسهو النبي[٢٣٧] .

على أن الجزائري صنف تقييمه للدليل العقلي الى ثلاثة أصناف كالآتي :

١ ـ ما كان بديهياً لا يقبل النقض كالواحد نصف الاثنين .

٢ ـ ما كان يعاضده دليل نقلي وآخر غيره معارض له ، حيث رجح الأول على الثاني ، معتبراً ان الترجيح عائد الى التعارض في النقل لا العقل .

٣ ـ ما تعارض فيه محض العقل مع النقل ، وفيه رجح الأخير على الأول[٢٣٨] .

وقد سار الشيخ يوسف البحراني على خطى المحدث الجزائري ، وأيده في نقده وتقسيمه للدليل العقلي[٢٣٩] ، وإن كان قد استثنى من ذلك «العقل الفطري» الذي وصفه بأنه خال من شوائب الأوهام ، حيث اعتبره حجة من حجج الله تعالى ، واستشكل أن يرجّح عليه

---

٢٣٥ ـ المصدر السابق ، ص٢٢٦ ـ ٢٣٨ .

٢٣٦ ـ انظر : الفوائد الطوسية للحر العاملي ، ص٣٥٣ ، المطبعة العلمية بقم ، ١٤٠٣هـ .

٢٣٧ ـ انظر : الأنوار النعمانية ، ج٣ ، ص١٢٩ ـ ١٣٢ ، وكذا في : الحدائق الناضرة ليوسف البحراني ، ج١ ، ص١٢٦ ـ ١٢٨ ، مؤسسة نشر جماعة المدرسين في قم .

٢٣٨ ـ الأنوار النعمانية ، ج٣ ، ص١٣٣ .

٢٣٩ ـ انظر : الحدائق الناضرة ، ج١ ، ص١٢٥ ـ ١٢٧ .

«البيان» أو الدليل النقلي ، ولم يُظهر جواباً حاسماً وصريحاً بخصوص الموقف من الترجيح والتقديم بين هذين الدليلين ، خصوصاً أنه عدّ جميع الأحكام الشرعية موقوفة على السماع أو البيان[٢٤٠] ، لذلك اعتبر العقل الفطري موافقاً للشرع ، بل هو الشرع من الداخل ، استناداً الى ما جاء من بيان متمثل ببعض الأخبار الواردة عن أئمة أهل البيت[٢٤١] . لكنه سلب الحجية والاعتبار عن هذا الصنف من العقل حال تغلّب ما وصفه بالأوهام الفاسدة والأهواء الناتجة عن بعض الأمراض الروحية كالعصبية وحب الجاه ، وإن كان لم يقدم لنا ضابطاً دقيقاً لتمييز العقل الفطري عن غيره ممن فيه شائبة الأوهام والأهواء[٢٤٢] .

ولكون الاتجاه الاخباري عموماً قد سلك موقفاً متشدداً ضد النظر العقلي ، فانه قد واجه الكثير من النقود والتهم . فالبعض ، كالمرجع الديني السيد البروجردي اتهم الاسترابادي بأنه

---

٢٤٠ ـ نفس المصدر السابق ، ج ١ ، ص ١٣١ ـ ١٣٣ ، كذلك : فرائد الأصول للانصاري ، ج ١ ، ص ١٧ ـ ١٨ .

٢٤١ ـ ففي حديث عن الامام ابي الحسن حين سئل عن الحجة على الخلق اليوم ، قال : «العقل ، يعرف به الصادق على الله فيصدقه ، والكاذب على الله فيكذبه» . وفي حديث آخر عن الامام الصادق أنه قال : «حجة الله على العباد النبي ، والحجة في ما بين العباد وبين الله العقل» . كما جاء عن الامام موسى الكاظم أنه قال : «يا هشام أن لله على الناس حجتين : حجة ظاهرة وحجة باطنة ، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة ، وأما الباطنة فالعقول» . (انظر : الحدائق الناضرة ، ج ١ ، ص ١٣٠) .

٢٤٢ ـ النص الذي أورده المحدث البحراني في تفصيل العلاقة بين الدليلين العقلي والنقلي هو قوله : «لا مدخل للعقل في شيء من الاحكام الفقهية من عبادات وغيرها ، ولا سبيل اليها الا السماع عن المعصوم (ع) ، لقصور العقل المذكور عن الاطّلاع عليها . . . نعم يبقى بالنسبة الى ما يتوقف على التوقيف ، فنقول : إن كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهياً ظاهر البداهة ، مثل الواحد نصف الاثنين ، فلا ريب في صحة العمل به . وإلاّ فان لم يعارضه دليل عقلي ولا نقلي فكذلك ، وإن عارضه دليل عقلي آخر ، فان تأيّد أحدهما بنقلي كان الترجيح للمتأيّد بالدليل النقلي ، وإلاّ فاشكال . وإن عارضه دليل نقلي ، فان تأيّد ذلك العقلي بدليل نقلي كان الترجيح للعقلي ، إلاّ أن هذا في الحقيقة تعارضٌ في النقليات ، وإلا فالترجيح للنقلي ، وفاقاً للسيد المحدث المتقدم ذكره ـ الجزائري ـ وخلافاً للأكثر . هذا بالنسبة الى العقلي بقول مطلق . أما لو أريد به المعنى الأخص ، وهو الفطري الخالي عن شوائب الأوهام الذي هو حجة من حجج الملك العلام ـ وأن شذّ وجوده في الأنام ـ ففي ترجيح النقلي عليه إشكال» .

لكن الغريب هو ما فهمه الشيخ الأنصاري من هذا النص على خلاف صريح مراد المحدث البحراني ، إذ علّق عليه في (فرائد الأصول ، ص١٨) ، قائلاً : «لا أدري كيف جعل الدليل النقلي في الأحكام النظرية مقدماً على ما هو في البداهة من قبيل «الواحد نصف الاثنين» . مع ان ضروريات الدين والمذهب لم يزد في البداهة على ذلك . والعجب مما ذكره في الترجيح عند تعارض العقل والنقل كيف يتصور الترجيح في القطعيين ، وأي دليل على الترجيح المذكور . وأعجب من ذلك الاستشكال في تعارض العقليين من دون ترجيح مع انه لا إشكال في تساقطهما ، وفي تقديم العقلي الفطري الخالي عن شوائب الأوهام على الدليل النقلي . مع ان العلم بوجود الصانع اما ان يحصل من هذا العقل الفطري او مما دونه من العقليات البديهية ، بل النظريات المنتهية الى البداهة» .

والواقع ان نص المحدث البحراني في غاية الوضوح . فهو لم يقدم الدليل النقلي على العقل البديهي كما فهم الأنصاري ، بل العكس هو الصحيح . كما ان عجب هذا الشيخ من المحدث لم يكن في محله ، ذلك لأن البحراني لم يسلم أن يكون الدليل العقلي النظري قطعياً في قبال قطعية النقل او اعتباريته حتى يصح الإشكال عليه من حيث ترجيح أحدهما على الآخر .

تأثر بالنظرية الحسية الغربية ، ربما لكونه كان معاصراً لفرنسيس بيكون (المتوفي سنة ١٦٢٦م) ، والذي يعد الممهد الأساس للمذهب الحسي بزعامة جون لوك (المتوفي سنة ١٧٠٤م) ، لذلك لم يقبل منه هذا الاتهام . فالسيد باقر الصدر اعتبر الاسترابادي سابقاً على زمان ظهور النظرية الحسية بزمن قليل[٢٤٣] ، بل حتى مع افتراض كون هذه النظرية تعود أساساً الى فرانسيس بيكون ، فان غياب الوسائل الميسرة للاتصال بين الشرق والغرب والتي منها وسائل النقل والترجمة السريعة ، كل ذلك يمنع من عملية التأثر بين المعاصرين . وإن كان هذا الامام قد نزع ـ في بعض مؤلفاته المبكرة ـ على الحركة الاخبارية القالب الحسي محاولاً رميها الى نفس النتيجة التي انتهت اليها الفلسفة الحسية في الغرب ، وذلك من جهة الموقف السلبي إزاء الايمان بقضايا التأسيس الخارجي للخطاب ، كقضية وجود الله وما اليها ، إذ جعل لاختلاف الظروف التي اكتنفت كلاً من الفلسفات الحسية والحركة الاخبارية سبباً لعدم سقوط هذه الأخيرة في الالحاد ، خاصة ان لهذه الحركة دوافع دينية هي التي دعتها الى الطعن والتنكيل بالطريقة العقلية ، خلافاً لما هي عليه تلك الفلسفات التي نقضت التفكير العقلي لحساب التجربة[٢٤٤] . لكنه لم يثبت على هذا الموقف في ما بعد ، إذ سحب اتهامه وأبدى رأياً آخر ، وذلك ضمن تناوله لجانب من بحوثه العلمية المتأخرة في علم أصول الفقه ، حيث اعتبر الاخباريين ليسوا بصدد انكار مطلق كاشفية الدليل العقلي ، كما حَسبَ كلام الاسترابادي لا يستفاد منه أنه يروم حصر المعرفة في مجال الحس والتجربة ، بل علىَ رأيه أن غرضه كان لحصر المعرفة بالدليل الشرعي وإلغاء الدليل النظري للعقل في مجال استكشاف الحكم الشرعي[٢٤٥] .

---

٢٤٣ ـ انظر : بحوث في علم الأصول ، ج٤ ، ص١٢٥ ، لمحمد باقر الصدر ، تقريرات حررها السيد محمود الهاشمي ، المجمع العلمي للامام الصدر . علماً بأن الشيخ مرتضى مطهري قد ذكر بأنه سمع يوماً السيد البروجردي يقول بأن ظهور الفكرة الحسية عند الاخباريين جاء على أثر موجة الفكر المادي في اوروبا ، لكن فاته أن يسأله عن دليله على هذه المسألة . لهذا فهو لا يدري إن كان عنده دليل أم أن رأيه عبارة عن حدس وتخمين . أما اعتباره الشخصي فهو انه قد استبعد مثل هذا الرأي . (انظر : مبدأ الاجتهاد في الاسلام لمرتضى مطهري ، ص٣٤ ، ترجمة جعفر صادق الخليلي ، مؤسسة البعثة في طهران ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٧هـ) .

٢٤٤ ـ انظر : المعالم الجديدة للأصول ، ص٤٤ ـ ٤٥ .

٢٤٥ ـ بحوث في علم الأصول ، ج٤ ، ص١٢٥ ـ ١٢٧ .

طبيعة وحدود البيان الاخباري

بالرغم من ان عملية الفهم أو التأسيس الداخلي للخطاب تنحصر عند البيانيين في حدود بيان الشريعة ، إلا انهم يختلفون في مراتب ذلك ودرجاته ونوعيته . فاذا كان أهل البيان الشرعي عند كل من ابن حزم وابن تيمية ، يتمثل بالقرآن الكريم ومن ثم السنة النبوية ، وبعد ذلك مراتب البيان الأخرى الخاصة بالصحابة والتابعين ككاشفين عن بيان الكتاب والسنة ، فان البيان عند الاسترابادي ينحصر في حدود حقل واحد فقط من النقل والشريعة ، وهو خبر الامام المعصوم[٢٤٦] . أما الكتاب والسنة النبوية فهما لديه مصدر التشابه والغموض . لهذا فهو يقول صراحة : «ان يقال كيف عملكم معاشر الاخباريين في الظواهر القرآنية مثل قوله تعالى ﴿أوفوا بالعقود﴾ ، وقوله : ﴿أو لامستم النساء﴾ ، وقوله : ﴿اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾ . وفي ظواهر السنن النبوية مثل قوله (ص) : «لا ضرر ولا ضرار في الاسلام» . وجوابه أن يقال : نحن نوجب الفحص عن أحوالهما بالرجوع الى كلام العترة الطاهرة (ع) ، فاذا ظفرنا بالمقصود وعلمنا حقيقة الحال عملنا به ، والا أوجبنا التوقف والتثبت ولا يجوز التمسك بما تمسكت به العامة انه (ص) لم يخص أحداً بتعليم كل ما جاء به وبتعليم تفسير القرآن وما جاء به من نسخ أو قيد أو تأويل أو تخصيص ، بل أظهر كل ما جاء به عند أصحابه وتوفرت الدواعي على أخذه ونشره ولم تقع بعده (ص) فتنة أوجبت اخفاء بعضه ومن انه لولا ذلك لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وللزم الاغراء بالجهل ، وذلك لما علم من المذهب ضرورة من انه (ص) أودع كل ما جاء به عند العترة الطاهرة (ع) وأمر الناس بسؤالهم والرد أي الرجوع اليهم . وأي بيان أقوى من ذلك[٢٤٧] .

وقال أيضاً : « . . من المعلوم أنه لم يرد منهم (ع) إذن في التمسك في نفس أحكامه تعالى أو نفيها بالاستصحاب أو البراءة الاصلية أو بظاهر كتاب الله أو بظاهر سنة نبيه (ص) من غير أن يعرف ناسخهما ومنسوخهما وعامهما وخاصهما ومقيدهما من مطلقهما ومؤولهما من غير مؤولهما من جهتهم (ع) ، فمن تمسك بتلك الأمور كان سارقاً ، وهذا بعد التنزل عن الأحاديث الناطقة بأنهم منعوا عن ذلك»[٢٤٨] .

---

٢٤٦ ـ الفوائد المدنية ، ص١٧ .

٢٤٧ ـ نفس المصدر ، ص١٦٤ ـ ١٦٥ .

٢٤٨ ـ الأصول الأصيلة ، ص١٣٤ ـ ١٣٥ ، سازمان چاپ دانشگاه ، ١٣٩٠هـ .

وشبيه بهذا الموقف ما قرره بعض الاخباريين من أن القرآن كله متشابه بغير استثناء . فكما حكى المحدث الجزائري من أن بعض مشايخه ذهب الى أن القرآن الكريم كله متشابه ، وقال الشيخ الجزائري : «حتى أنه سأله بعض الأفاضل وأنا كنتُ حاضراً في المسجد الجامع في شيراز ، وكان الاستاذ المجتهد الشيخ جعفر البحراني والشيخ المحدث صاحب جوامع الكلم ، يتناظران في هذه المسألة ، فانجرّ الكلام ههنا حتى قال له الفاضل المجتهد : ما تقول في معنى ﴿قل هو الله أحد﴾؟ فهل يحتاج في فهم معناها الى الحديث؟ فقال : نعم لا نعرف معنى الأحدية ولا الفرق بين الأحد والواحد ، ونحو ذلك الا بذلك[٢٤٩] .

على أنه من الواضح لو كان الاسترابادي قد أراد أن مطلق تفسير القرآن والحديث النبوي يتوقف على حديث الأئمة ، كما هو الظاهر مما يقوله ، لأفضى به ذلك الى الدور ، ذلك لأن اثبات حجية الأئمة يتوقف بدوره على القرآن والحديث النبوي . لذا لعله أراد أن يمنع استنباط الأحكام النظرية من الكتاب والسنة إلا من جهة الأئمة لعلمهم بالناسخ والمنسوخ والمطلق والمقيد والعام والخاص والظاهر والمؤول والمحكم والمتشابه الخ . . ، خاصة أن الحر العاملي الذي اتبع خطواته خطوة بخطوة ، قد عنون بعض أبواب كتابه (وسائل الشيعة) بعناوين تمنع جواز استنباط الأحكام النظرية من الكتاب والحديث النبوي ، وهو في بعض المناسبات سلّم بوجود جملة من الدلالات الواضحة في القرآن[٢٥٠] .

لكن مهما يكن فان هذا التشدد والتشرنق ضمن خيوط حبل واحد من البيان لم يكن صبغة جميع المنظرين للبيان الاخباري الشيعي . فهناك من سعى نحو توسعة البيان والتخفيف من ثقله وتركيزه في آن واحد . فهو موسع من حيث أنه يشمل القرآن والسنة النبوية ، كما أنه مخفف من حيث أنه ليس بيناً دائماً على سبيل القطع بخلاف ما ذهب اليه الاسترابادي . وهذا ما لجأ اليه كل من الفيض الكاشاني والشيخ البحراني . ذلك أن الكاشاني قد دلل على بيان القرآن وأجاز تفسيره بعدة دلالات ، منها الأخبار التي تأمر برد الأخبار على القرآن ، ولقول النبي (ص) : «اني تارك فيكم الثقلين ، كتاب الله وعترتي أهل بيتي» ، ولقوله (ص) أيضاً : «فاذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن» ، وغير ذلك من الاخبار . واعتبر هذا المحدث أن أخبار المنع من تفسير القرآن يجب حملها على المتشابهات دون المحكمات . وكذلك فانه حمل الأخبار الدالة على تخصيص (أهل الذكر)

٢٤٩ ـ الأنوار النعمانية لنعمة الله الجزائري ، ج١ ، ص٣٠٨ ، طبعة تبريز في ايران .

٢٥٠ ـ انظر : وسائل الشيعة للحر العاملي ، ج١٨ ، ص٨٦ و١٢٩ و١٥٢ ، المكتبة الاسلامية بطهران .

بالأئمة كمعنيين بعلم القرآن دون غيرهم من الناس ، كما جاء في قوله تعالى :﴿فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾[٢٥١] . حملها على المتشابهات من الآيات ، وذكر على ذلك وجوهاً ودلالات من العقل والنقل لا يسع ذكرها . وهو مع ذلك أجاز تفسير حتى المتشابهات ، وإن خصّ بذلك المجاهدين الكاملين من الطائفة ـ وربما أراد بهذا التخصيص العرفاء باعتباره ينتمي اليهم صراحة ـ وأيّد ذلك بقوله تعالى : ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾[٢٥٢] ، واستدل عليه بدلالات ذكرها في أحد فصول الأصل التاسع من أصوله الأصيلة .

وفي محل آخر أكد الفيض الكاشاني على وسع دائرة البيان من حيث شمولها للكتاب فضلاً عن السنة بما فيها أخبار الأئمة ، بل اعتبر الكمال في بيان الكتاب هو في حد ذاته يمنع عن الحاجة الى الاجتهادات العقلية ، إذ بنظره ان الله قد بيّن جميع أحكام الشرع من الاصول والفروع في الكتاب ، واستدل على ذلك بجملة من الآيات والأخبار ، كقوله تعالى : ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾[٢٥٣] ، ﴿ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين﴾[٢٥٤] ، وهو يعترف ان هناك آيات محكمات يجب التمسك بها ، وأُخر متشابهات قد أمر الله أن يرجع بها الى أهل الذكر والراسخين في العلم ، حيث جاء في قوله تعالى : ﴿فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ ، ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾[٢٥٥] ، ﴿ولو ردوه الى الرسول والى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾[٢٥٦] معتبراً ان هؤلاء هم الأئمة المعصومون بدلالة الأخبار الكثيرة . لذا تحدد منهجه بالتعويل على الكفتين من الكتاب وأهل البيت ، كما ورد عن النبي «إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلّوا بعدي ، كتاب الله وعترتي أهل بيتي» . بل استند على أخبار أهل البيت ليستدل على كفاية الكتاب ، فذكر بعض الأخبار الدالة على ذلك كقول الامام علي في وصف القرآن : «فيه علم ما مضى وعلم ما يأتي الى يوم القيامة ، وحكم ما بينكم وبيان ما أصبحتم فيه تختلفون ، فلو سألتموني عنه لعلّمتكم» ، وقول الامام الصادق : «كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم ، وخبر ما

٢٥١ ـ النحل/ ٤٣ .
٢٥٢ ـ الأصول الأصيلة ، ص٣٥ ـ ٣٨ .
٢٥٣ ـ الانعام/ ٣٨ .
٢٥٤ ـ الانعام/ ٥٩ .
٢٥٥ ـ آل عمران/ ٧ .
٢٥٦ ـ النساء/ ٨٣ .

بعدكم ، وفصل ما بينكم ، ونحن نعلمه» ، وقوله أيضاً : «ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة» ، وكذلك : «ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله ، ولكن لا تبلغه عقول الرجال» ، يضاف الى مّا ورد عن الامامين الكاظم والرضا .

وبذلك ينتهي الفيض الكاشاني الى بيت القصيد ، وهو انه «قد عُلم من هذا أن الثقلين كافيان في تعليم الأمة معالم دينها أجمع ولا حاجة لأحد في أن يجتهد برأيه في الأحكام ، أو يعمل بالقياس والاستحسان ، وأن يضع أصولاً فقهية وطرق استنباطات ظنية لذلك ، كما يفعله العامة ، بل ورد المنع الوكيد والزجر البليغ عن أمثال ذلك في أخبار لا تحصى ، كما يظهر للمتتبع»[٢٥٧] .

أما البحراني فقد سعى نحو توسعة البيان من خلال الأخبار ذاتها . فمع أنه ذكر أخباراً تؤكد على ضرورة الرجوع في تفسير القرآن الى الأئمة المعصومين ، كما وذكر أخباراً أخرى تؤكد العكس ، بعرض الخبر على القرآن ، مستنتجاً من طائفة الأحاديث الأولى كونها صريحة ، بخلاف الثانية ، حيث اعتقد أنها تخلو من الصراحة في معارضتها مع الأولى[٢٥٨] ، لكنه مع ذلك انتهى الى ان الموقف الصحيح هو ما لجأ اليه شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي في كتابه (التبيان في تفسير القرآن) ، والذي فيه قسّم معاني القرآن بطريقة بيانية أخفت نزعته العقلية في تحويل البيان الى متشابه ، اذ ذكر ان هناك أربعة أقسام لمعاني

---

٢٥٧ ـ انظر : تسهيل السبيل بالحجة في انتخاب كشف المحجة لثمرة المهجة للفيض الكاشاني ، ص٢٢ ـ ٢٣ ، نفس المعطيات السابقة .

٢٥٨ ـ حاول البحراني أن يرد على الحجج التي يمكن توظيفها لإثبات البيان في القرآن من دون حاجة للامام المعصوم ، وهي حجج مستمدة من الأحاديث والآيات ، إذ يقول : «فمن ذلك الأخبار الواردة بعرض الحكم المختلفة فيه الأخبار على القرآن والأخذ بما يوافقه وطرح ما يخالفه . ووجه الاستدلال أنه لو لم يفهم منه شيء الا بتفسيرهم (ع) انتفى فائدة العرض . والجواب انه لا منافاة ، فان تفسيرهم (ع) انما هو حكاية مراد الله تعالى ، فالأخذ بتفسيرهم أخذ بالكتاب ، وأما ما لم يرد فيه تفسير عنهم (ص) فيجب التوقف فيه وقوفاً على تلك الأخبار وتقييداً لهذه الأخبار بها . ومن ذلك الآيات ، كقوله سبحانه : ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء . .﴾ ، وقوله : ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء . .﴾ وقوله : ﴿لعلمه الذين يستنبطونه﴾ ، وقوله ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب اقفالها﴾ . والجواب ان الآيتين الاوليين لا دلالة فيهما على أكثر من استكمال القرآن لجميع الأحكام وهو غير منكور ، وأما كون فهم الاحكام مشتركاً بين كافة الناس ، كما هو المطلوب بالاستدلال فلا . كيف وجلّ آيات الكتاب ، سيما ما يتعلق بالفروع الشرعية كلها ما بين مجمل ومطلق وعام ومتشابه لا يهتدي منه ـ مع قطع النظر عن السنة ـ الى سبيل ، ولا يركن منه الى دليل . . . وأما الآية الثالثة فظاهر سياق ما قبلها وهو قوله : ﴿ولو ردوه الى الرسول والى اولي الأمر لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ يدل على كون المستنبطين هم الأئمة (ع) ، وبذلك توافرت الأخبار عنهم (ع) . . . وأما الآية الرابعة فأنا لا نمنع فهم شيء من القرآن بالكلية ليمتنع وجود مصداق الآية ، فان دلالة الآيات ـ على الوعد والوعيد والزجر لمن تعدى الحدود الإلهية والتهديد ـ ظاهر لا مرية فيه ، وهو المراد من التدبر في الآية ، كما ينادي عليه سياق الكلام» . (الحدائق الناضرة للبحراني ، ج١ ، ص٣٠ ـ ٣٢) .

القرآن ، أحدها ما أختصّ به الله تعالى نفسه بالعلم دون غيره ، وبالتالي ما كان ظاهره مطابقاً لمعناه ، فيعرفه من كان عارفاً للغة ، مثل قوله تعالى : ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله الا بالحق﴾[٢٥٩] ، وثالثها ما كان مجملاً يحتاج الى تفصيل ، فيُعرف تفصيله عن النبي (ص) ، مثل قوله : ﴿أقيموا الصلاة﴾[٢٦٠] ، ورابعها ما كان اللفظ مشتركاً بين أكثر من غيره بلا نص عن المعصوم[٢٦١] .

وقد أيّد الشيخ البحراني ذلك التقسيم البياني بما روي في الاحتجاج عن حديث لأمير المؤمنين علي مع الزنديق ، حيث بيّن أن الله تعالى قسّم كلامه الى ثلاثة أقسام ، أحدها يعرفه العالم والجاهل ، وثانيها لا يعرفه الا من صفى ذهنه ولطف حسّه وصحّ تمييزه ممن شرح صدره للاسلام ، وقسم ثالث لا يعرفه الا الله وأنبياؤه والراسخون في العلم[٢٦٢] .

التنظير البياني الاخباري والبيان السلفي

لقد سبق أن أشرنا بأن ظهور التنظير البياني على يد الاسترابادي جاء كرد فعل على التراكم العقلي الذي بدأ خلال القرن الرابع الهجري ، والذي استمر يتزايد طيلة قرون عديدة حتى القرن الحادي عشر الهجري . فعندئذ نهض الاسترابادي كي يعيد للبيان هيبته ، ليس فقط عن طريق نقد النزعة العقلية التي يمارسها الأصوليون ومحاولة ابطالها معرفياً ومعيارياً ، بل كذلك من خلال ارجاع طريقته الى عصر النص وظله ، وذلك ابان عهد الأئمة ومن ثم أيام الغيبة كما في عصر الكليني (المتوفي سنة ٣٢٩هـ) والشيخ الصدوق (المتوفي سنة ٣٨١هـ) . لكن هذه الطريقة بنظره بدأت تتزعزع منذ أواخر القرن الرابع الهجري ، حيث دبّ الانحراف عندما بُذرت أواصر الاعتماد على العقل في العقيدة واستنباط الأحكام ووضع علم الأصول للبحث الفقهي ، وذلك تأثراً بنهج المذاهب الفقهية لدى الاتجاه السني[٢٦٣] .

---

٢٥٩ ـ الانعام/ ١٥١ .

٢٦٠ ـ البقرة/ ٤٣ .

٢٦١ ـ انظر : الحدائق الناضرة ، ج١ ، ص٣٢ . علماً بأن تقسيم الشيخ الطوسي هو قريب الشبه من تقسيم ابن عباس الذي اعتبر أن معاني القرآن بعضها لا يعلمه الا الله تعالى ، وبعضها من ضرورات الدين يعرفه كل مسلم ، كوجوب الصلاة والزكاة والحج . .الخ ، وهو ما يعرف عن طريق القرآن أو غيره ، وبعضها من ضرورات اللغة يعرفه من هو عارف بحالها ، كما أن بعضها من النظريات التي لا يعلمها الا العلماء . (انظر : الفوائد المدنية ، ص١٧٣ ـ ١٧٤) .

٢٦٢ ـ انظر : الحدائق الناضرة ، ج١ ، ص٣٣ .

٢٦٣ ـ انظر : رسالة الاجتهاد والأخبار للبهبهاني ، ص٤٢ ، والمعالم الجديدة للأصول ، ص٨٠ .

فقد ادعى هذا المحدث أن لقدماء الامامية مذهباً صريحاً في التسليم بالأخبار وعدم التعويل على العقل والاجتهاد ، وصورهم بأنهم اعتمدوا على ما هو مقطوع الصحة والرواية المستفاضة عن العترة من دون التورط بأي احتمال معارض لذلك القطع ، فكل ما رووه فهو مقطوع بصحته وصدوره عن العترة . بل واعتبر أن كل ما تحتاج اليه الأمة توجد عليه دلالة قطعية من قبل الله تعالى الى يوم القيامة[٢٦٤] ، استناداً لفهمه لبعض الأخبار الخاصة بذلك . وأراد بهذا ردّ الحركة الاخبارية الى عصر الأئمة حتى مجيء الأقدمين ابن الجنيد وابن أبي عقيل ، الذين نسج على منوالهما جماعة كالمفيد وابن ادريس والعلامة الحلي ، وهم الذين عرضهم الى الطعن فاعتبرهم ناقضوا ضرورات المذهب بابتداع الطريقة الاجتهادية المستندة الى التفكير العقلي[٢٦٥] . وقد استفاد من أقوال بعض العلماء ليشهد على قدم الطريقة التي اتخذها مسلكاً لفهم الاسلام ، ومن ذلك أنه نقل ما جاء في آخر شرح المواقف من النص كالآتي :

«كانت الامامية أولاً على مذهب أئمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا وتشعبت متأخروهم الى المعتزلة والى الاخبارية»[٢٦٦] .

وما ذكره الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل) ، حيث قال في فصل الامامية : «كانوا في الأول على مذهب أئمتهم في الاصول ، ثم لما اختلفت الروايات عن أئمتهم وتمادى الزمان ، اختارت كل فرقة منهم طريقة ، فصارت الامامية ، بعضها معتزلة ، إما وعيدية وإما تفضيلية ، وبعضها اخبارية ، إما مشبهة وإما سلفية»[٢٦٧] . وكذلك ما ذكره العلامة الحلي بالقول : « . .أما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في أصول الدين وفروعه الاّ على أخبار الآحاد المروية عن الأئمة (ع) ، والأصوليون منهم كأبي جعفر الطوسي وغيره ، وافقوا على خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه»[٢٦٨] .

الا ان الاعتقاد السائد لدى غالبية المتأخرين أن هذا الاختلاف لم يُمنهج عقائدياً ، بل كان مجرد اختلاف في الذوق وسعة الذهنية ، حيث امتاز الأصوليون بقدر كبير من العلمية والعمق وسعة التفريع والاستنباط ، بعكس ما هو عليه المحدثون القدماء ، كما نصّ عليه

٢٦٤ ـ الفوائد المدنية ، ص٤٧ و٤٩ .
٢٦٥ ـ الدرر النجفية ، ص٨٧ ، والأصول الأصيلة ، حاشية ص١١٦ .
٢٦٦ ـ الفوائد المدنية ، ص٤٣ .
٢٦٧ ـ الفوائد المدنية ، ص٤٣ ـ ٤٤ ، والملل والنحل ، ص٧٠ .
٢٦٨ ـ الفوائد المدنية ، ص٤٤ .

المحقق الشيخ محمد تقي (المتوفي سنة ١٢٤٨هـ) في تعليقته على معالم الدين ، فذكر يقول : «فإن قلت : إن علماء الشيعة كانوا من قديم الزمان على صنفين ، اخباري واصولي ، كما أشار اليه العلامة في النهاية وغيره . قلت : إنه وإن كان المتقدمون من علمائنا على صنفين ، وكان فيهم اخبارية الا أنه لم تكن طريقتهم ما زعمه هؤلاء ، بل لم يكن الاختلاف بينهم وبين الاصولية الا في سعة الباع في التفريعات الفقهية وقوة النظر الى القواعد الكلية والاقتدار على تفريع الفروع عليها ، فقد كانت طائفة منهم أرباب النصوص ورواة الأخبار ولم تكن طريقتهم التعدي عن مضامين الروايات وموارد النصوص ، بل كانوا يفتون غالباً على طبق ما يرون ويحكمون على وفق متون الأخبار ، ولم يكن كثير منهم من أهل النظر والتعمق في المسائل العلمية . . . وهؤلاء لا يتعرضون غالباً للفروع غير المنصوصة ، وهم المعروفون بالاخبارية . وطائفة منهم أرباب النظر والبحث عن المسائل وأصحاب التحقيق في استعلام الأحكام من الدلائل ، ولهم الاقتدار على تأصيل الأصول والقواعد الكلية عن الأدلة القائمة عليها في الشريعة والتسلط على تفريع الفروع عليها واستخراج أحكامها منها ، وهم الأصوليون منهم ، كالعماني والاسكافي وشيخنا المفيد وسيدنا المرتضى والشيخ وغيرهم ممن يحذو حذوهم . وأنت اذا تأملت لا تجد فرقاً بين الطريقتين إلا من جهة كون هؤلاء أرباب التحقيق في المطالب وأصحاب النظر الدقيق في استنباط المقاصد وتفريع الفروع على القواعد ، ولهذا اتسعت دائرتهم في البحث والنظر وأكثروا من بيان الفروع والمسائل وتعدّوا عن متون الأخبار . . . وأولئك المحدثون ليسوا غالباً بتلك القوة من الملكة ، وذلك التمكن من الفن ، فلذا اقتصروا على ظواهر الروايات ولم يتعدوا غالباً عن ظواهر مضامينها ولم يوسعوا الدائرة في التفريعات على القواعد ، وأنهم لما كانوا في أوائل انتشار الفقه وظهور المذهب كان من شأنهم تنقيح أصول الأحكام التي عمدتها الأخبار المأثورة عن العترة الطاهرة ، فلم يتمكنوا من مزيد إمعان النظر في مضامينها وتكثير الفروع المتفرعة عليها ، ثم إن ذلك انما حصل بتلاحق الأفكار في الأزمنة المتأخرة»[٢٦٩] .

والواقع ان ارجاع طريقة الاسترابادي الى فترة النص وما بعدها بقليل لا يعدّ ارجاعاً الى ذات الطريقة من التنظير والتقنين ، رغم وجود الامتعاض من صور الاجتهاد كما يظهر مما نقله النجاشي في رجاله عما كتبه بعض القدماء بهذا الشأن ، والتي منها ما صنفه عبد الله بن عبد الرحمن الزبيري لكتاب أسمه (الاستفادة في الطعون على الأوائل والرد على أصحاب

٢٦٩ ـ المعالم الجديدة للأصول ، ص ٨١ ـ ٨٢ .

الاجتهاد والقياس) ، وما صنفه هلال بن ابراهيم بن أبي الفتح المدني لكتاب سمّاه (الرد على من ردّ آثار الرسول واعتمد على نتائج العقول) ، وكذلك ما صنفه اسماعيل بن علي بن اسحاق بن أبي سهل النوبختي لكتاب يرد فيه على عيسى بن أبان في الاجتهاد ، بل يظهر هذا الأثر عما ذكره الشيخ الصدوق وهو يعقب على قصة موسى والخضر فيقول : «إن موسى ـ مع كمال عقله وفضله ومحله من الله تعالى ـ لم يدرك باستنباطه واستدلاله معنى أفعال الخضر حتى اشتبه عليه وجه الأمر به ، فاذا لم يجز لأنبياء الله ورسله القياس والاستدلال والاستخراج ، كان من دونهم من الأمم أولى بأن لا يجوز لهم ذلك . . . فاذا لم يصلح موسى للاختيار ـ مع فضله ومحله ـ فكيف تصلح الأمة لاختيار الامام ، وكيف يصلحون لاستنباط الأحكام الشرعية واستخراجها بعقولهم الناقصة وآرائهم المتفاوتة»[٢٧٠] .

على أنه يحتمل أن يكون مراد القدماء من نقد الاجتهاد والرأي متفاوتاً في المعنى . فبعضهم يقصد به جميع صور الاجتهاد كما يدعيه الاخباريون والذي يظهر واضحاً لدى نص الشيخ الصدوق الآنف الذكر . وبعض آخر يقصره على القسم الذي يمارسه أهل السنة ، كالقياس والاستحسان ، كما يزعمه الأصوليون . ويؤيده هو أن لفظة الاجتهاد والرأي قد ظهرت منبوذة محرمة التوظيف حتى لدى الذين عرفوا بممارستهم الاجتهادية بحسب المعنى الحديث لهذه اللفظة ، كما يظهر لدى كل من الشيخين ، المفيد والطوسي ، والسيدين المرتضى وابن ادريس . مع ذلك اننا لو استثنينا الشيخ الطوسي ، فان المرتضى وتابعه ابن ادريس ـ وربما المفيد على الغالب ـ كلهم حين نقدوا الاجتهاد فانما نقدوه بحسب جميع صوره المفضية الى الظن ، وذلك لأنهم لا يعولون على الظن في الشريعة ، مما يجعل طريقتهم قريبة من الاخبارية من حيث أنها تفضي الى القطع عن طريق البيان ، وإن كانت بعيدة عنها من حيث أنها تعول على أصل العقل في ما لا نص فيه .

وعلى العموم يلاحظ أن فترة ما قبل الشيخ المفيد وحتى ما بعدها ، تتصف بالتلقائية المعيارية من وجود الامتعاض العام والاستيحاش لكل ما هو خارج عن حدود البيان من الرواية والخبر ، يصل أحياناً الى درجة الوقف في «اللفظ» ، فلم تتقبل ذهنية السلف تبديل اللفظ البياني الى لفظ آخر[٢٧١] ، وذلك لضيق الأفق والاستيحاش من جهة ، وللتمسك بـ «حق الله» البياني ، أي المعيار النابع من النقل والبيان ، كما يتضح مما يقوله المفيد والمرتضى

٢٧٠ ـ المعالم الجديدة للاصول ، ص٢٤ ـ ٢٥ .

٢٧١ ـ انظر : مقدمة الاستبصار للطوسي ، ج١ ، ص٢ ، دار الكتب الاسلامية بطهران ، الطبعة الثالثة ، ١٣٩٠هـ .

اللذان يؤاخذان السلف على ضعف الادراك وقلة الفطنة والتقليد والتسليم والتفويض بخلاف ما عليه المتكلمون[٢٧٢] ، مما له دلالة على النزوع نحو البيان المعياري والتمسك به من غير تنظير كما حصل مؤخراً على يد الاسترابادي[٢٧٣] .

٢٧٢ ـ شبيه بهذا ما وصفه الغزالي لبعض رجال السلف من عدم إمعانهم بالنظر العقلي مما جعلهم يتمسكون بالرواية والخبر ، كما هو الحال مع الامام ابن حنبل (انظر : فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ، ص١٨٤ ـ ١٨٥) .

٢٧٣ ـ يمكن الرجوع الى بعض أقوال المفيد بهذا الصدد في كتابه شرح عقائد الصدوق ، باب (النفوس والأرواح) . كما يمكن ملاحظة نصوص الشريف المرتضى في مجموعة رسائله وهو يعرّض أصحاب الحديث الشيعي الى ألوان من النقد اللاذع ، منها ما يتعلق بموضوعنا في اعتبارهم جهلة ضعفاء الادراك ، كقوله في حقهم : «فأما أصحاب الحديث فانهم رووا ما سمعوا وحدثوا به ونقلوا عن اسلافهم ، وليس عليهم أن يكونوا حجة ودليلاً في الأحكام الشرعية ، أو لا يكون كذلك . فإن كان أصحاب الحديث من يحتج في حكم شرعي بحديث غير مقطوع على صحته ، فقد زلّ وزوّر ، وما يفعل ذلك من يعرف أصول اصحابنا في نفي القياس والعمل بأخبار الآحاد حق معرفتها ، بل لا يقع مثل ذلك من عاقل وربما كان غير مكلف . ألا ترى أن هؤلاء بأعيانهم قد يحتجون في أصول الدين من التوحيد والعدل والنبوة والامامة بأخبار الآحاد ، ومعلوم عند كل عاقل أنها ليست بحجة في ذلك . وربما ذهب بعضهم الى الجبر والى التشبيه ، اغتراراً بأخبار الآحاد المروية ، ومن أشرنا اليه بهذه الغفلة يحتج بالخبر الذي رواه ولا حدث به ولا سمعه من ناقله فيعرفه بعدالة أو غيرها ، حتى لو قيل له في بعض الأحكام : من أين أثبتّه وذهبتَ اليه؟ كان جوابه : لأني وجدته في الكتاب الفلاني ، ومنسوباً الى رواية فلان ابن فلان . ومعلوم عند كل من نفي العلم باخبار الآحاد ومن أثبتها وعمل بها ، أن هذا ليس بشيء يعتمد ولا طريق يقصد ، وانما هو غرور وزور» .

وقوله بحق هؤلاء : «فان قيل : ليس كل من لم يكن عالي الطبقة في النظر ، يكون جاهلاً بالله تعالى ، أو غير عارف به ، لأن فيه أصحاب الجملة من يعرف الله تعالى بطرق مختصرة توجب العلم ، وان لم يكن يقوى على درء الشبهات كلها . قلنا : ما نعرف من أصحاب حديثنا ورواياتنا من هذه صفته ، وكل من نشير اليه منهم اذا سألته عن سبب اعتقاده التوحيد والعدل أو النبوة أو الامامة ، أحالك على الروايات وتلى عليك الأحاديث . فلو عرف هذه المعارف بجهة صحيحة لا أحال في اعتقاده اذا سأل عن جهة علمها ، ومعلوم ضرورة خلاف ذلك ، والمدافعة للعيان قبيحة بذوي الدين» .

كذلك قوله بصدد نقده لأصحاب العدد ـ في رؤية شهر رمضان ـ من المحدثين : «والذين خالفوا من أصحابنا في هذه المسألة عدد يسير ممن ليس قوله بحجة في الأصول ولا في الفروع ، وليس ممن كلف النظر في هذه المسألة ، ولا ما في أجلى منها ، لقصور فهمه ونقصان فطنه . وما لأصحاب الحديث الذين لم يعرفوا الحق في الأصول ، ولا اعتقدوها بحجة ولا نظر ، بل هم مقلدون فيها والكلام في هذه المسائل ، وليسوا بأهل نظر ولا اجتهاد ، ولا وصول الى الحق بالحجة ، وانما تعويلهم على التقليد والتسليم والتفويض» .

(انظر : رسائل الشريف المرتضى ، ج١ ، ص٢١١ ـ ٢١٢ وج٢ ، ص١٨ وج٣ ، ص٣١٠ ـ ٣١١) .

الفصل السابع

التقسيم المنهجي
للنظام المعياري

واضح مما سبق أن النظام المعياري وهو يعالج العلاقة بين النص والعقل لم يتبع نهجاً واحداً من التفكير ، بل كان منقسماً على ذاته ضمن طريقتين تنفصلان تارة وتمتزجان تارة أخرى . وقد اطلقنا على احداهما الدائرة العقلية ، وعلى الأخرى الدائرة البيانية . ونحن نعتبر أن هذا التقسيم منهجي وليس مذهبياً ، وذلك باعتبار وجود الامتزاج بين التفكيرين العقلي والبياني ، الأمر الذي لا يسعنا أن نقيم فصلاً مطلقاً لوضع قانون للتمذهب ومن ثم التعميم في المادة التي نعالجها ، فلا يمكننا أن نصادر «الآخر» من أحشاء الدائرة المعيارية سواء العقلية منها أم البيانية ، حيث أن الأولى لا تخلو من احتواء للتفكير البياني ، مثلما أن الأخرى هي أيضاً لا تخلو من بقايا للتفكير العقلي .

والفارق المنهجي بينهما هو أنه في الدائرة العقلية يكون التفكير والانتاج المعرفي معتمدين أساساً على العقل ، ويكون فهم النص مؤسساً تارة عليه ، وذلك حيث يتخذ هذا الفهم صورة المتشابه ، وتارة أخرى يكون موظفاً لصالحه ، حين يتفق «بيان النص» معه . أما في الدائرة البيانية فالعكس هو المتبع ، حيث يكون التفكير والانتاج المعرفي معتمدين أساساً على البيان ، وأحياناً يُؤسس العقل أو يُوظف لخدمة هذا البيان . وهذا الفارق بين التفكيرين يعكس تمايزاً هاماً بينهما ، ذلك أن التفكير العقلي يجعل من عملية تأسيس النظر والانتاج المعرفي «القبلي» مقوماً لعملية فهم الخطاب أو التأسيس الداخلي والبعدي للشريعة . بينما لدى التفكير البياني فان عملية الانتاج المعرفي تتوقف كلياً أو شبه كلي على عملية فهم الخطاب . وبعبارة أخرى أن تأسيس النظر والانتاج المعرفي القبلي لدى الدائرة العقلية هو الأساس لفهم الخطاب ، بينما لدى الدائرة البيانية فان فهم الخطاب يعد هو الأساس لجميع أو أغلب مجالات تأسيس النظر والانتاج المعرفي ، والذي فيه غالباً ما يحصل اتحاد بين الفهم والتأسيس القبلي ، وذلك حينما تبرر القضايا المعرفية القبلية والتي لها علاقة ماسة بالتأسيس

الخارجي للخطاب ، على أساس من الفهم الداخلي أو البعدي له ، كما سبق أن لاحظنا ذلك مع عدد من البيانيين . فحالة الاتحاد هذه ، حقيقتها أن الدائرة البيانية تريد من «البيان» أن يتولى بنفسه عملية الاشراف والتحكم والسيطرة حتى في القضايا المعرفية المعدة مصدراً قبلياً لتأسيسه وقيامه .

* * *

على اننا الآن في وضع يتيح لنا ان نقارن بين طبيعة النظام المعياري كما حددناه بما ينطوي عليه من تقسيم ، وبين ما اختاره الجابري في تحديده للنظام الذي يقابله والذي اطلق عليه بـ «النظام البياني» من حيث كونه يتموضع بنفس موضع ذلك النظام . فمع انهما معاً يضمان العلوم الاسلامية ، الا أن بينهما عموماً وخصوصاً ، فضلاً عما يلوحهما من اختلاف في التعبير عن نوع الطريقة الايبستمولوجية في التفكير . فللنظام البياني في مشروع الجابري وجهان ، أحدهما ظاهر من التسمية كمنطوق ، لما له من دلالة لغوية تتسق مع التنظير الذي أراده له صاحب المشروع في اعتبار اللغة العربية أساس العقل العربي . أما الوجه الآخر فهو ذو دلالة خلفية كمفهوم يعبر عن نفي كل ما ليس بقائم على البيان أو اللغة ، وبالتحديد فانه يعبر عن نفي الوجود العقلي المستقل . ومما يدعم هذه الدلالة هو أن الجابري كان صريحاً فعلاً في نفي الاتجاه العقلي المستقل ، أو نفي الوجود العقلي الا بحدود ما هو موظف لحساب البيان وخدمته . وبالتالي فان رأيه يتماشى مع وجهة نظر ابن خلدون الذي يعتقد بأن علم الكلام انما كان لدفع «الملحدين» وشبههم ، حيث برأيه أنه لهذا السبب استخدم علماؤه النظر العقلي مثلما استخدمه «الملحدون» ، دون أن يريدوا بذلك تقرير الحقائق عن طريقه ، بل كان العقل عندهم لأجل خدمة الايمان والشرع ، وهو يتناسب مع تعريفه لعلم الكلام بأنه «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»[1] .

كذلك الحال مع الجابري ، فهو ينظر الى المتكلمين ، والمعتزلة منهم بالخصوص ، بأنهم يرفعون شعار العقل من حيث «أنهم يريدون الدفاع عن العقيدة أمام من لا يؤمن بكتاب ولا سنة . . فالعقل هنا مع المعتزلة . . مجرد أداة ، فهو في جميع الأحوال في خدمة الكتاب والسنة وليس بديلاً عنهما»[2] ، وعليه لا فرق بينهم وبين الفقهاء والنحاة ، فالجميع ينظرون

١ ـ انظر : تاريخ ابن خلدون ، ج ١ ، ص ٨٢١ وما بعدها .

٢ ـ انظر : تكوين العقل العربي ، ص ١٢٠ .

في «الدليل» ، «والدليل عندهم هو النص أساساً . واذاً فتكوين العقل البياني انما يتم عبر حفظ النص والنظر في النص ، وبالتالي فاهتمامه سيرتكز أساساً على (نظام الخطاب) وليس على نظام العقل»[٣] . ومع ذلك فان الجابري يفرق شكلياً بين السلطة المرجعية التي تتحكم في علم الكلام وبين تلك التي تتحكم في كل من الفقه والنحو . إذ بنظره أنه اذا كانت تلك السلطة في الفقه والنحو هي النص ، فانها في علم الكلام عبارة عن الميتافيزيقا «لكن لا الميتافيزيقا التي يشيدها (العقل المجرد) ، بل التي يستنبطها العقل المؤول للنص . ذلك لأن العقل في علم الكلام ليس مشرعاً ، فهو لا يبتدئ بصورة مطلقة ، بل يبتدئ الحجج والأدلة لنصرة العقيدة ككل أو مذهب هذه الفرقة الكلامية أو تلك في فهم وتأويل قضايا العقيدة والدفاع عنها»[٤] .

مهما يكن فالملاحظ أن الجابري لا يرى استقلالاً خاصاً بالطريقة العقلية بالقياس الى الطريقة الأخرى المنافسة لها ، فهو يجمعهما معاً تحت لباس وسقف واحد مما يطلق عليه بالبيان أو النظام البياني الذي يعاني برأيه من غياب أولوية التفكير على التعبير ، وأولوية المعنى على اللفظ ، وأولوية العقل على النص ، وذلك باعتبار أن مفكريه كانوا يضعون طاقاتهم الفكرية ويقيدونها في حدود عملية استثمار النص ، لا أكثر[٥] . هذا على الرغم من أن مشروعه لا يتورع عن أن ينقل النصوص الاسلامية التي تحمل الدلالات العقلية في أسبقية المعنى على اللفظ ، كتلك التي ينقلها عن المعتزلة ، مثل الجاحظ والهمداني[٦] .

والحق ان الجابري قد خلط بين ورقتين ، أو أنه قد أخفى ورقة في طي أخرى . فما ذكره عن النظام البياني يصدق على الدائرة البيانية فحسب ، أما اقحامه للدائرة العقلية في طيّها ،

---

٣ ـ انظر : بنية العقل العربي ، ص١٠٧ .

٤ ـ المصدر السابق ، ص١٥٥ .

٥ ـ المصدر السابق ، ص١٠٤ .

٦ ـ فهو ينقل عن الجاحظ قوله وهو بصدد التعليق على الآية القرآنية الكريمة : ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ : «لا يجوز أن يعلّمه الأسم ويدع المعنى ، ويعلمه الدلالة ولا يضع له المدلول عليه . والاسم بلا مسمى لغو كالظرف الخالي ، والأسماء في معنى الأبدان والمعاني في معنى الأرواح . اللفظ للمعنى بدن والمعنى للفظ روح . ولو أعطاه الأسماء بلا معان لكان كمن وهب شيئاً جامداً لا حركة له وشيئاً لا حسّ فيه ولا منفعة عنده ، ولا يكون اللفظ اسماً إلا وهو مضمّن بمعنى ، وقد يكون المعنى ولا اسم له ولا يكون اسم إلا ويكون له معنى» .

كما وينقل عن القاضي الهمداني قوله : «أعلم أن المواضعة انما تقع على المشاهدات وما جرى مجراها لأن الأصل فيها الاشارة على ما بيّناه . فاذا ثبت ذلك فيجب متى أردنا التكلم بلغة مخصوصة أن نعقل معاني الأوصاف والأسماء فيها في الشاهد ، ثم ننظر : فما حصلت فيه تلك الفائدة نجري عليها الاسم في الغائب ، وهذا في بابه بمنزلة معرفة ما له أصل في الشاهد في أنه يجب أن يعلم أولاً ثم ينبني عليه الغائب» . (بنية العقل العربي ، ص٦٨ و٦٩) .

فهو الأمر الغير مقبول . اذ من الواضح وكما عرفنا من قبل هو أن الطريقة العقلية لم تمارس مجرد عملية التأسيس القبلي والخارجي للخطاب حتى يفترض أن يقال بأن ذلك كان لمواجهة العقائد الأخرى ومن ثم جاء لخدمة الخطاب أو النص . بل هناك أمر آخر أهم ، وهو ما يتعلق بالتأسيس البعدي والداخلي للخطاب وذلك عبر آلية الفهم . فطبقاً لهذا التأسيس يكون التوظيف مقلوباً ، فهو ليس توظيفاً للعقل لخدمة البيان أو النص ، بل العكس هو الصحيح . وما يزيد في الأمر تأكيداً هو أن هذا التأسيس أو الفهم لم يتشكل طبقاً لموجهات النص والبيان ، بل كان مثبتاً من قبل التشريع القبلي للعقل . لهذا فقد أكدنا على وجود التأسيس القبلي للنظر والذي به يتأسس الخطاب خارجاً وداخلاً ، أو قبلاً وبعداً . وهو إن دلّ على شيء فانما يدل على وجود منافسة بين التشريع العقلي والتشريع البياني للنص .

على أنه من الضروري أن نعرف بأن النظام التشريعي للنص لما كان قائماً أساساً على «المعيار» ، وكذا هو الحال في النظام التشريعي للعقل ، فهو أيضاً يقوم على ذلك «المعيار» ، الأمر الذي يميزه عن نظام التشريع العقلي للفلسفة والذي يتأسس على «الوجود» لا «المعيار» كما سبق أن عرفنا ، فهذا الحال من الاتفاق في عنصر المعيار المشترك بين العقل والنص ، والذي يجعل مدار قضاياهما مشتركة ، من حيث أن العقل يبحث أساساً في المطارح التي يطرحها النص أو ما يتعلق بها مباشرة أو غير مباشرة ، كل ذلك يشكل سبباً للوهم الذي أوقع صاحبنا في الالتباس الآنف الذكر ، اذ بوجود طابع «المعيار» المشترك ، ولكون العقل المعياري يتغذى من نفس المائدة التي أحضرها النص ، فان صاحبنا لم يفرّق بين الأمرين ، فظن انهما يعبران عن تشريع واحد هو تشريع النص أو البيان .

فوجود «المعيار» كطابع مشترك بين الدائرتين ، العقلية والبيانية ، هو الذي حتم علينا ضمّهما ضمن نظام تشريعي موحّد هو النظام المعياري لا البياني . وميزة هذا النظام عن النظام الوجودي هو أن هذا الأخير لا يشرع الا من حيث «الوجود» ولأجله ، فحتى قضايا المعيار تكون محددة ومقاسة طبقاً لـ «الوجود» . بينما الحال في النظام المعياري على العكس ، وذلك سواء في دائرته العقلية أم البيانية ، حيث أن التشريع فيه قائم على «المعيار» ولأجله بما في ذلك تحديد قضايا الوجود واعتباراته . ذلك ان بحث الدائرة البيانية حول (المشكل الوجودي) المتمثل بالصفات الإلهية لا يخرجها عن الطبيعة المعيارية ، من حيث انها تتعامل طبقاً لما يفرزه الخطاب من بيان وبحسب الدوافع اللاهوتية التي تقف وراء هذا التعامل ، أما في الدائرة العقلية فمن الواضح أن محور اهتمامها يتمثل بالعلاقة التكليفية التي تربط المكلّف

بالمكلَّف ، وهي حتى في تعاملها مع القضايا الوجودية كبحثها في الأمور الفيزيقية والميتافيزيقية لا تتجرد في الغالب عن المعيار كدافع لاهوتي يقف خلف بحثها هذا . ويصدق هذا الأمر على الاتجاهات التي انقسمت على نفسها بين تلك الدائرتين ، كما هو الحال في المذهب الأشعري ، فهو بالنسبة لقضايا الصفات يتبع المنهج البياني في تحديده للمشكل الوجودي ، أما بالنسبة لقضايا العلاقة التكليفية فانه يتبع المنهج العقلي . أي أنه منقسم على ذاته بين الدائرتين ومتمشكل بكلا المشكلتين (الوجودية والعيارية) .

ومما تجدر الاشارة اليه هو أن وجود الاهتمام بالجانب الوجودي من قبل الدائرة البيانية ، رغم أنه مؤسس طبقاً للبيان المعياري ، إلا أنه في حقيقة الأمر يلتقي في نتائجه العامة مع النتائج التي أفرزها النظام الوجودي في تفسير قضايا الغيب والصفات ، كما سيمر علينا تفصيل ذلك في ما بعد[٧] .

٧ ـ انظر حول ذلك مقالنا المعنون «موقف الفلاسفة الاسلاميين من ظواهر الشريعة» ، مجلة العالم الصادرة في لندن ، عدد ٣٨٣ ، ١٩٩١م .

١ . التقسيم المنهجي بحسب الأُطر المذهبية

إن تقسيم النظام المعياري منهجياً الى دائرتين من التفكير ، يعبر من جانب عن تقسيم لمذاهب الفكر الاسلامي وطوائفه ، بغض النظر عن الاختلافات الايديولوجية والمذهبية التي تحددها . فيمكن اعتبار المعتزلة والشيعة الامامية (الاصولية) والزيدية والأشاعرة وغيرهم ، ينضوون تحت دائرة التفكير العقلي ، بينما ينضوي تحت دائرة التفكير البياني كل من مذاهب السلفية والحشوية والظاهرية والتيمية والاخبارية وما اليها .

كما ويعبر هذا التقسيم المنهجي من جانب آخر على امكانيته للنفوذ ضمن حقلي فضاء الاتجاهين السني والشيعي . فبالاضافة الى أن كلاً منهما يحمل تياراً من النظام الوجودي بدائرتيه العقلية الفلسفية والكشفية العرفانية ، فانهما أيضاً يحملان تياراً آخر من النظام المعياري بنزعتيه العقلية والبيانية ، وبالتالي فان كلاً من الاتجاهين السني والشيعي يعد مكافئاً للآخر في حمله للدوائر الوجودية والمعيارية . فللاتجاه السني دوائره الفلسفية والعرفانية والعقلية والبيانية . وكذلك هو الحال بعينه بالنسبة للاتجاه الشيعي . يضاف الى أن النزعة الرئيسة والغالبة لدى الاتجاه السني هي نزعة النظام المعياري ، خصوصاً الجانب العقلي منها ، وهو عين الأمر بالنسبة للاتجاه الشيعي أو الامامي الأثني عشري من دون فرق .

من هنا كان من الخطأ الفاحش اتهام الامامية الاثني عشرية بأنها محض باطنية عرفانية شبيهة بالاسماعيلية ، كما هو رأي صاحب مشروع «نقد العقل العربي» الذي ميّز بين السنة والشيعة تمييزاً جذرياً قائماً على أساس اختلاف النظام المعرفي . فهو يرى وجود عقلين «باعتبار أن الأمر لا يتعلق بعقيدتين ، بل بنظامين معرفيين مختلفين يقرءان نفس العقيدة»[٨] .

٨ ـ انظر : تكوين العقل العربي ، ص٦٨ .

وهو في محل آخر قدّم بعض الأدلة والمؤشرات التي تثبت بنظره النزعة الباطنية للاتجاه الشيعي الامامي . فهو من جهة اعتبر العالم الشيعي القديم هشام بن الحكم الذي ينتمي الى مجموعة الامام موسى الكاظم متأثراً بالديناصية ، وهي حركة غنوصية تلتقي مع الهرمسية . كما أنه من جهة ثانية استدل على تلك النزعة من خلال وجود بعض الروايات ذات المسحة الباطنية في كتاب (الكافي في الاصول والفروع) الذي يعد أهم كتب الحديث المعتبرة عند الشيعة الامامية . يضاف الى أنه قد اعتبر الامامية تتفق مع الاسماعيلية في نظرتها الى الأئمة وعلاقة الامام بالنبوة ، لا فقط من جهة الروايات ، بل أيضاً «اعتماداً على منهجهم المفضل ، منهج المماثلة» ، أي المماثلة العرفانية . وفوق كل ذلك فانه يساوي بينهما في نظرتهم الى مصادر الشريعة ، اذ يعتبر الامامية تنظر بذات النظرة التي يراها العالم الاسماعيلي الباطني القاضي النعمان (المتوفي سنة ٣٦٣هـ) الذي يرفض القياس والاجتهاد والاستدلال وكذلك الاجماع ، كما ويرفض العقل ولا يعترف بمصداقيته وقيمته[٩] .

والواقع أن هذه الدلالات ليست سليمة ولا دقيقة للغاية . ففيما يتعلق بهشام بن الحكم ، فالمطلع على الكتب الشيعية التي تتناوله ، تنفي عنه تهمة الديناصية بعد التحاقه بالامام الصادق ، وعلى الأقل فانها ليست راضية عما يحمله من أفكار ، لذلك فقد عرّضه مثبّت التنظير الشيعي العقائدي الشريف المرتضى مع غيره من رجال الشيعة الى النقد ، إذ استنكر عليه وعلى جماعة أخرى من الشيعة كعلي بن منصور وعلي بن اسماعيل بن ميثم ويونس بن عبد الرحمن مولى آل يقطين وابن سالم الجواليقي ، قولهم بأن الله عزّ وجل في مكان دون مكان وأنه يتحرك ويتنقل[١٠] .

وليس الشريف المرتضى وحده من عرّض هؤلاء الكبار من الشيعة الى النقد ، فهناك من المتأخرين من أبدى عدم وجود القطع في الوثاقة باولئك ومن على شاكلتهم من أمثال أحمد بن محمد بن عيسى وزرارة بن أعين وليث المرادي وحريز وعبد العظيم بن عبد الله الحسني وغيرهم من أعاظم رجال الشيعة القدماء . فالأصولي المتأخر الكبير وحيد الدين البهبهاني (المتوفي سنة ١٢٠٦هـ) الذي على يده لم تستطع حركة التنظير الاخباري أن تقوم لها قائمة بعد أن اجتاحت حقل التفكير الشيعي وكادت أن تبتلعه وتمتثله بالكامل . . قد استوحى واستنتج من كلمات علماء علم الرجال ، كالنجاشي والشيخ الطوسي والكشي وأمثالهم ،

٩ ـ انظر : بنية العقل العربي ، ص٣٢٢ ـ ٣٣١ .

١٠ ـ انظر : رسائل الشريف المرتضى ، ج٣ ، ص٢٨١ .

أنه لم يحصل لهم القطع من وثاقة اولئك الكبار من رجال الشيعة القدماء[١١] . مما يدل على أن ما يحمله اولئك من أفكار ومسالك لا تعني بالضرورة أنها من صلب التنظير الشيعي كما تثبّت بعد عصر الغيبة والى يومنا هذا ، خاصة وأن كتبهم مفقودة بالكامل ، وأن النزعات الباطنية المغالية المحكاة عن بعضهم لم تكن بمرضاة لدى جلّ الشيعة خلال عصر التنظير . بل هناك بعض الروايات الشيعية التي تنقل نزعاتٍ بعض اولئك الرجال مع ما تتضمن من استنكار للأئمة عليها ، ومنها الحديث المنقول في كتاب (الكافي) للكليني الذي رواه عن الامام الصادق بشأن ما يعتقده هشام بن الحكم في طبيعة الذات الإلهية . اذ جاء في الحديث أن البعض قد حكى للامام الصادق بأن هشام بن الحكم يقول بأن الله جسم صمدي نوري ، فاستنكر الصادق هذا الرأي وردّ عليه بالدليل والبرهان[١٢] . وعلى العموم فان مثل هذا الاعتقاد لم يُقبل وسط الامامية باستثناء فلاسفتهم وعرفائهم ، لأنه يتلاءم مع نزعتهم الوجودية . وقد سبق أن بيّنا كيف أن صدر المتألهين الشيرازي قد وجد لكلام هشام معنىً عميقاً يعبر عن حقيقة ما يريده الفلاسفة من اعتقاد ، كما في كتابه (شرح أصول الكافي) .

أما في ما يتعلق بكتاب الكافي ورواياته ، فمع أنه معدّ من أهم كتب الأخبار المعتبرة عند الشيعة الامامية ، الا أنه وسائر كتب الأخبار الأخرى لا تحظى بتوثيق وقبول جميع ما فيها من أخبار ، بخلاف الحال مع ما ينظر اليه السنة بالنسبة الى بعض كتبهم الحديثية . ومع الأسف فان العديد من المفكرين المعاصرين ومنهم الجابري ومحمد أركون وغيرهما ، ينظرون الى كتاب الكافي عند الشيعة وكأنه صحيح البخاري عند السنة ، أي أنهم يظنون أن الشيعة تنظر اليه نظرة قدسية ملؤها الصحة . فالاتجاه الاصولي الامامي ـ على خلاف الاخبارية ـ يعرّض الأخبار الواردة في كتب الحديث الشيعية الى شتى أنواع النقد ، سواء على الصعيد الخارجي المتعلق بالسند ، أو على الصعيد الداخلي المتمثل بالمتن . وقد سبق للشيخ المفيد أن عرّض الأخبار الشيعية الى النقد خاصة في ما رواه الشيخ الصدوق من أخبار تتعلق بسهو النبي . وفي شرحه لعقائد الصدوق كثيراً ما كان يعترض على شيخه ، فمثلاً أنه في باب (النفوس والأرواح) ذكر في حقه قائلاً : «ولو اقتصر على الأخبار ولم يتعاط ذكر معانيها كان أسلم له من الدخول في باب يضيق عنه سلوكه» . كما قال في نفس هذا الباب : «لكن أصحابنا

١١ ـ انظر : رسالة الاجتهاد والأخبار لوحيد الدين البهبهاني ، ص٥٢ ـ ٥٩ و٧٨ ـ ٧٩ ، وهي ملحقة خلف عدة الاصول للطوسي ، طبعة حجرية لمطبعة ميرزا حبيب الله في طهران ، ١٣١٧هـ . وانظر أيضاً : جواهر الكلام لمحمد حسن النجفي ، ج٢٢ ، ص٦٨ ، دار الكتب الاسلامية ، طهران ، ١٣٦٧هـ . ش .

١٢ ـ انظر : كتاب التوحيد ، باب النهي عن الجسم والصورة ، في أصول الكافي للكليني .

المتعلقين بالاخبار أصحاب سلامةوبعد ذهن وقلة فطنة ، يمرون على وجوههم في ما سمعوه من الأحاديث ولا ينظرون في سندها ، ولا يفرقون بين حقها وباطلها ، ولا يفهمون ما يدخل عليهم في اثباتها ولا يحصلون معاني ما يطلقون منها»[١٣] . أما تلميذه الشريف المرتضى فقد زاد عليه وأكثر من نقد الرواية والراوي الى درجة كاد أن يطعن بجميع الروايات الشيعية بما فيها الأحاديث الخاصة بعلم الفقه ، والتي تعد زاده ومعينه الأساس . فهو من جهة يستخفّ بمصنفات أصحاب الحديث التي تعتمد على خبر الآحاد فيقول : «دعنا من مصنفات أصحاب الحديث من أصحابنا فما في اولئك محتج ، ولا من يعرف الحجة ، ولا كتبهم موضوعة للاحتجاجات»[١٤] . بل جاء في نص آخر ، به يكاد ينفي أن يكون هناك خبر في الفقه يخلو من طعن يتعلق بالسند ، فيقر صراحة قائلاً : «ان معظم الفقه وجمهوره لا يخلو مستنده ممن يذهب مذهب الواقفة ، أما أن يكون أصلاً في الخبر أو فرعاً ، راوياً عن غيره ومروياً عنه . والى غلاة ، وخطابية ، ومخمسة ، وأصحاب حلول ، كفلان وفلان ومن لا يحصى أيضاً كثرة . والى قمي مشبه مجبر . وأن القميين كلهم من غير استثناء لأحد منهم الا أبا جعفر بن بابويه (رحمة الله عليه) بالامس كانوا مشبهة مجبرة ، وكتبهم وتصانيفهم تشهد بذلك وتنطق به[١٥] . فليت شعري أي رواية تخلص وتسلم من أن يكون في أصلها وفرعها واقف أو غال ، أو قمي مشبه مجبر ، والاختبار بيننا وبينهم التفتيش . ثم لو سلم خبر أحدهم من هذه الأمور ، ولم يكن راويه الا مقلد بحت معتقد لمذهبه بغير حجة ودليل ، ومن كانت هذه صفته عند الشيعة جاهل بالله تعالى ، لا يجوز أن يكون عدلاً ، ولا ممكن تقبل أخباره في الشريعة . . . فمن أين يصح لنا خبر واحد يروونه ممن يجوز أن يكون عدلاً مع هذه الأقسام التي ذكرناها حتى ندعي أنا تعبدنا بقوله»[١٦] .

وقد استمر هذا المنهج النقدي لكتب الحديث والرواية لدى جميع الاصوليين من الامامية ، الى درجة أن المتأخرين منهم قد عملوا بنفس الطريقة التي سبق اليها الاتجاه السني

---

١٣ ـ انظر : شرح عقائد الصدوق للمفيد ، ص٦٤ ـ ٦٥ ، وفلاسفة الشيعة ، ص٤٦٤ ، منشورات دار مكتبة الحياة ببيروت .

١٤ ـ انظر : رسائل الشريف المرتضى ، ج١ ، ص٢٦ ـ ٢٧ .

١٥ ـ من الجدير بالذكر أن العلامة الحلي أوصل عدد الرواة القميين خلال زمان علي بن الحسين بن موسى بن بابويه (المتوفي سنة ٣٢٩هـ) الى ما يقارب مائتي ألف رجل (انظر مقدمة السيد حسن الموسوي الخرسان لكتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق ، ج١ ، ص د ، دار الكتب الاسلامية بطهران . لكن مع ان هذا العدد يعد مبالغاً به الى درجة كبيرة على ما يبدو ، الا أن ما يعنينا هو أن المرتضى لم يكترث بالحجم الضخم الذي ضمّه اولئك الرواة فعرّضهم جميعاً الى النقد والطعن باستثناء الشيخ الصدوق (المتوفي سنة ٣٨١هـ) .

١٦ ـ رسائل الشريف المرتضى ، ج٣ ، ص٣١٠ ـ ٣١١ .

في نقد السند من الحديث ، والذي فيه يقسّم الخبر الى أربعة أقسام رئيسة هي الصحيح والحسن والموثوق والضعيف . وقد أطلق الشيعة على هذه الطريقة بطريقة «الاصطلاح الجديد» ، باعتبار أن مفهوم «الصحيح» عند القدماء منهم هو غير مفهومه بحسب هذا الاصطلاح ، كما أن التقسيم برمته لم يكن معروفاً أو مأخوذاً به لديهم ، فأول من استعاره من الاتجاه السني هو العلامة جمال الدين بن المطهر الحلي (المتوفي سنة ٧٢٦هـ) أو شيخه جمال الدين بن طاووس ، ثم صار مسلكاً يحتذي به جميع الأصوليين من بعده ، الأمر الذي أنكره الاخباريون عليهم[١٧] .

وبهذا النهج من «الاصطلاح الجديد» عُرّضت كتب الحديث الفقهية الى النقد والتمحيص ، حتى قُدّر ما ضُعّف من الأخبار الموجودة في المجامع الخبرية المعتمدة الى ما يتجاوز النصف من الأخبار . ففي الكافي وحده ، أحصى المجلسي في كتابه (مرآة العقول) الأخبار التي تُطرح استناداً الى ذلك الاصطلاح وبغض النظر عن القرائن الأخرى ، فأوصلها الى أكثر من ثلثي الأخبار الموجودة فيه[١٨] . كما وقدّر عدد الأحاديث الموجودة في الكافي بـ (١٦١٩٩) ، وبحسب الاصطلاح الجديد للحديث يكون منها (٥٠٧٢) حديثاً صحيحاً ، و(١٤٤) حديثاً حسناً ، و(١١١٨) موثوقاً ، و(٣٠٢) قوياً ، و(٩٤٨٥) ضعيفاً[١٩] .

فهذا النوع من النقد للرجال والرواية لم نألفه لدى الاتجاه السني . وبالتالي فان الشيعة الامامية لم تحصر ممارسة نقدها العلمي على رجال وروايات غيرها ، بل كما لاحظنا أنها قد طبقت ذلك في ما يتعلق بأهم مصادرها الأساسية ، سواء من حيث كتب الأخبار أو من حيث رجالها ومنهم الكبار والأعاظم من أصحاب أئمة أهل بيت النبوة . ولا زالت هذه الحركة من النقد سارية المفعول حتى يومنا هذا[٢٠] ، خصوصاً وأنها اليوم تمس أهم وأخطر عضو في الكيان الشيعي علمياً وعملياً ، ألا وهو المرجعية .

على أن وجود روايات لها دلالات عرفانية باطنية في كتب أهل السنة كما في الصحاح

---

١٧ ـ انظر : الدرر النجفية ، ص١٦٥ ، ووسائل الشيعة ، ج٢ ، ص٦٨ .

١٨ ـ انظر : الموضوعات في الآثار والاخبار لهاشم معروف الحسني ، ص٤٤ ، دار الكتاب اللبناني ببيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٣م .

١٩ ـ انظر : لؤلؤة البحرين للشيخ يوسف البحراني ، ص٣٩٤ ـ ٣٩٥ ، حققه وعلق عليه محمد صادق بحر العلوم ، مطبعة النعمان في النجف الأشرف . لكن يلاحظ أن مجموع تلك الأعداد يعطي (١٦١٢١) ولا يعطي العدد الكلي المتمثل بـ (١٦١٩٩) .

٢٠ ـ انظر على سبيل المثال كتاب (الموضوعات في الآثار والأخبار) لهاشم معروف الحسني .

وغيرها ، لا يجعل من الصحيح اعتبار أهل السنة عرفاء أو باطنيين ، فمن الأولى أن يكون الشيعة كذلك ، باعتبارهم يعرّضون جميع كتب الحديث والرواية للنقد بدون استثناء . من هنا فان الجابري لم يُجد الموازنة بين الحقلين السني والشيعي ، اذ حصر البيان (=المعيار) في الأول ، بينما جرّده عنَ الثاني باستثناء الزيدية .

يضاف الى ما سبق أن الامامية كنظام معياري لم تستخدم المماثلة الباطنية العرفانية . فهي في غالبها أصولية اجتهادية عقلية تتفق مع الاعتزال في طريقة تفكيرها ، ويكفي ما أشار اليه الشهرستاني من أن الامامية بعد عصر الغيبة قد انقسمت الى اخبارية ومعتزلة أو اصولية . فالنزعة العقلية ظاهرة عند أغلب رجالها منذ نشأة التنظير المعياري لها بعد عصر الغيبة كما سبق أن لاحظنا . لهذا فهي متهمة من قبل أصحاب البيان الاخباري في اتباعها للاتجاه السني في تقديم الأدلة العقلية على النقلية ، سواء في الاصول أم الفروع[٢١] . فهي تعدّ العقل أحد مصادر التشريع الأربعة للفقه (الكتاب والسنة والاجماع والعقل) . وقد اقترن اعترافها بالعقل كأحد مصادر التشريع مع بداية نشأة التنظير عندها ، كما يظهر ذلك جلياً لدى تصريحات الشريف المرتضى في عدد من المناسبات والرسائل ، والتي منها قوله : «لا تخلو الحادثة

---

٢١ ـ فعلى سبيل المثال ذكر الجزائري في نقده للاتجاه الامامي العقلي قائلاً : «ان أكثر أصحابنا قد اتبعوا جماعة من المخالفين من أهل الرأي والقياس ومن أهل الطبيعة والفلاسفة وغيرهم من الذين اعتمدوا على العقول واستدلالاتها ، وطرحوا ما جاءت به الأنبياء (ع) حيث لم يأت على وفق عقولهم . . . والحاصل أنهم ما اعتمدوا في شيء من أمورهم إلا على العقل ، فتابعهم بعض اصحابنا وإن لم يعترفوا بالمتابعة ، فقالوا : انه إذا تعارض الدليل العقلي والنقلي طرحنا النقلي أو تأولناه بما يرجع الى العقل . ومن هنا تراهم في مسائل الاصول يذهبون الى أشياء كثيرة قد قامت الدلائل النقلية على خلافها لوجود ما تخيلوا أنه دليل عقلي ، كقولهم بنفي الإحباط في العمل تعويلاً على ما ذكروه في محله من مقدمات لا تفيد ظناً فضلاً عن القطع . . . مع وجود الدلائل من الكتاب والسنة على أن الاحباط الذي هو الموازنة بين الأعمال واسقاط المتقابلين وابقاء الرجحان حق لا شك فيه ولا ريب يعتريه . ومثل قولهم : ان النبي (ص) لم يحصل له الإسهاء من الله تعالى في صلاة قط ، تعويلاً على ما قالوه من أنه لو جاز السهو عليه في الصلاة لجاز في الأحكام ، مع وجود الدلائل الكثيرة من الأحاديث الصحاح والحسان والموثقات والضعفاء والمجاهيل على حصول مثل هذا الإسهاء ، وعلل في تلك الروايات بأنه رحمة للأمة ، لئلا يعيّر الناس بعضهم بعضاً بالسهو . . . الى غير ذلك من مسائل الاصول . واما مسائل الفروع فمدارهم على طرح الدلائل النقلية والقول بما أدت اليه الاستحسانات العقلية ، واذا عملوا بالدلائل النقلية يذكرون أولاً الدلائل العقلية ثم يجعلون دليل النقل مؤيداً لها وعاضداً إياها ، فيكون المدار والأصل انما هو العقل . . .» . (انظر : الحدائق الناضرة ، ج ١ ، ص ١٢٦ ـ ١٢٧ ، والأنوار النعمانية ، ج ٣ ، ص ١٢٩ ـ ١٣١) .

وقال البحراني : «قد اشتهر بين أكثر أصحابنا (رض) الاعتماد على الأدلة العقلية في الأصول والفروع وترجيحها على الأدلة النقلية ، ولذا تراهم في الاصوليين ـ اصول الدين واصول الفقه ـ متى تعارض الدليل العقلي والسمعي قدموا الأول واعتمدوا عليه وتأولوا الثاني بما يرجع اليه وإلا طرحوه بالكلية . وفي كتبهم الاستدلالية في الفروع الفقهية أول ما يبدأون في الاستدلال بالدليل العقلي ثم ينقلون الدليل السمعي مؤيداً له ، ومن ثم قدم اكثرهم العمل بالبراءة الأصلية والاستصحاب ونحوهما من الأدلة العقلية على الأخبار الضعيفة باصطلاحهم بل الموثقة» . (الحدائق الناضرة ، ج ١ ، ص ١٢٥) .

الشرعية التي تحدث من أن يكون حكمها مستفاداً من نصوص القرآن ، إما على جملة أو تفصيل ، أو من خبر متواتر يوجب العلم ، وقلما يوجد ذلك في الأحكام الشرعية ، أو من اجماع الطائفة المحقة . . فان فرضنا أنه لا يوجد حكم هذه الحادثة في كل شيء ذكرناه ، كنا فيها على حكم الأصل في العقل ، وذلك حكم الله تعالى فيها اذا كانت الحال هذه»[٢٢] . هذا بالرغم من أن الاعتقاد السائد داخل حقل الفضاء الشيعي هو أن الاعلان بهذا المصدر قد جاء صراحة خلال القرن السادس ، وذلك على يد ابن ادريس الحلي (المتوفي سنة ٥٩٨هـ)[٢٣] ، أي أنه جاء بعد الشريف المرتضى بأكثر من قرن من الزمان . والواقع ان ابن ادريس قد اتبع الشريف المرتضى في عدد من المواقف ، كموقفه من خبر الآحاد والاجماع وكذلك الموقف الذي نحن بصدد البحث فيه ، وهو الاعلان عن مصدر التشريع العقلي ، إذ يقول في سرائره : « . .فاذا فقدت الثلاثة ـ أي الكتاب والسنة المتواترة والاجماع ـ فالمعتقد في المسألة الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسك بدليل العقل فيها ، فانها مبقاة عليه وموكولة اليه . فمن هذه الطريق يتوصل الى العلم بجميع الأحكام الشرعية»[٢٤] .

هكذا ان تأسيس الامامية للعقل كمصدر أساس من مصادر التشريع يجعلها بحق أولى من غيرها في ممارسة الاجتهاد . وبالفعل فانها قد مارست هذه العملية في مجال الفقه كما هو الحال في مجال العقائد وعلوم الكلام وذلك منذ نشأة تنظيرها المعياري خلال القرن الرابع الهجري ، ولا زال بابها مفتوحاً في المجال الأول ـ الفقه ـ بعد أن أقفل الاتجاه السني أبوابه عن الاجتهاد منذ ذلك القرن وحتى يومنا هذا ، باستثناء بعض الومضات التاريخية الخاطفة .

الا انه مع ذلك لا ينكر ما تحمله الامامية من مسحة وجاذبية باطنية ، سواء عند العقليين منهم أم البيانيين . لكن هذه المسحة لم تتأسس أبداً على النظام الوجودي ، إذ ليس لها علاقة بداينمو التفكير الوجودي أو الأصل الفعال المتمثل بالسنخية ، وان كان لا ينكر أن ما ظهر من تلك المسحة كان يتناسب مع ذلك النظام ، ولعل أحدهما كان متأثراً بالآخر ، كما يلاحظ في التماثلات الخاصة التي ينطوي عليها كل من مفهوم الامامة عند الشيعة ومفهوم الولاية عند العرفاء ، وكأن أحدهما مستوحى من الآخر ، الأمر الذي جعل عرفاء الشيعة بالخصوص

٢٢ ـ رسائل الشريف المرتضى ، ج١ ، ص٣١٧ ـ ٣١٨ .

٢٣ ـ انظر مثلاً : أصول الفقه للشيخ المظفر ، ج٣ ، ص١٢٢ .

٢٤ ـ انظر : السرائر لابن ادريس الحلي ، ص٣ ، انتشارات المعارف الاسلامية بطهران ، الطبعة الثانية .

يمزجون بين الأمرين ، حيث ظهرت فكرة ولاية التكوين العرفانية الوجودية كأساس لحمل فكرة الولاية الشرعية التي يتضمنها مفهوم الامامة المعياري عند الشيعة ، كما سيتضح لنا ذلك في ما بعد .

وعلى العموم ان من دواعي وجود المسحة الباطنية لدى الامامية ، وجود عدد ضخم من الروايات الشيعية حصيلتها هو أنها تشكل قوة جذب باتجاه الباطن ، فأغلبها يتعلق بأسرار الامامة مما يتناسب مع أسرار الولاية العرفانية ، كعلوم الأئمة وقدراتهم ومعاجزهم الخارقة ، بل وكلامهم المنطوي في ذاته على العديد من طبقات الباطن في المعنى[٢٥] . يضاف الى الروايات التي تؤكد على بعض المصاحف والجفر التي فيها أسرار الخليقة والشريعة كما هو الحال في «مصحف فاطمة» . فكل ذلك وغيره من روايات الباطن قد حفّز بعض الاتجاهات العرفانية على أن تتحدى أهل المعيار الشيعي ، وذلك بوجود أكثر من ألفي حديث منقول عن الأئمة يؤيد تجاهها الباطني ، كما جاء على لسان شيخ الكشفية السيد كاظم الرشتي وهو يتحدى معاصريه خلال القرن الماضي[٢٦] .

لكن الملاحظ هو ان تلك الروايات التي تتناغم مع النزعة الباطنية العرفانية ، تتناسب في نفس الوقت مع ما يتضمنه المفهوم المعياري للامامة عند الشيعة في بعض جوانبه وخطوطه ، خصوصاً وانهم يقولون بأن النبي (ص) قد أودع علمه الخاص لدى الامام علي ، ومنه الى سائر الأئمة الآخرين بالتسلسل ، بخلاف ما يقوله أهل السنة من أن النبي لم يودع أحداً شيئاً إلا وأظهره وبيّنه وأذاعه ، مما يعني أن هؤلاء هم من دعاة البيان الخالص ، في حين ان الامامية تظهر بمظهر البيان الممتزج بالباطن ، وهو ما يقرّبها نحو العرفان ، مما يظهر أثره الازدواجي على الذهنية الشيعية ، خاصة وأن رواياتها في العقائد عموماً وفي أسرار الأئمة خصوصاً ، لم تخضع للتحقيق والتنقيح متناً وسنداً مثلما حصل في الفقه ، وهذا الاهمال جعلها تتخذ شكلاً انسيابياً قابلاً للنفاذ بسهولة نحو الذهنية الشيعية لتصنع فيها سلطة خفية تتحكم أحياناً في منطقها المعياري من النكير ، فتجعلها تميل نحو النزعة الباطنية ، وان كان ذلك لم يؤثر جوهراً على ذلك المنطق في مجال التنظير كما في الفقه والكلام وسائر العلوم المعيارية الأخرى ، الأمر الذي يجعلنا نخطئ لو أنا حشرنا هذه الفئة ضمن الدائرة الباطنية من النظام

---

٢٥ ـ ذكر أهل البيان الاخباري بأن هناك العديد من الأحاديث التي تؤكد من ان للأئمة في كلامهم سبعين وجهاً ممكناً من المعنى . (انظر : الدرر النجفية ، ص٨٧ـ٨٨ ، والاصول الأصيلة ، ص١٧ـ١٨) .

٢٦ ـ انظر : دليل المتحيرين للسيد كاظم الرشتي ، مطبعة السعادة بكرمان ، الطبعة الثانية .

الوجودي ، بل ونخطئ في ما لو قلنا بأن هناك اسلاماً شيعياً في قبال الاسلام السني ، كما يروج اليه العديد من المستشرقين . فالنظر اليهما من منظار ايبستمولوجي يجعلهما قائمين ضمن نظام واحد من المعرفة الى درجة يمكن اعتبار أحدهما يعمل كامتداد للآخر ، خاصة وان رواد التنظير الأوائل في حقل الفضاء الشيعي قد كان لهم عدد من الأساتذة المنتمين الى حقل الفضاء السني ، كالشيخ الرماني وأبي ياسر والمرزباني والقاضي عبد الجبار الهمداني وغيرهم .

هكذا ان الطريقة الايبستمولوجية التي اخترناها يمكنها أن تفتح الباب المسدود بين المذاهب الاسلامية . فبحسب هذه الطريقة من التفكير سوف يمكن اعادة ترتيب مواقع تجاهات ودوائر المعرفة بصيغة جديدة تختلف عما هو الشائع قديماً وحاضراً . إذ لم يعد ممكناً اعتبار «المذهب» حاملاً للاتساق والوحدة في ذاته اذا ما كان فيه أنظمة متضاربة ومناهج متضادة . كما لم يكن من الممكن عزل المذاهب عن بعضها واغلاقها على أنفسها ـ كالمونودات ـ اذا ما كانت تلتقي في طريقة التفكير في ما بينها وهي تعالج موضوعاً مشتركاً . وبالتالي فليس من الصائب حفر الخنادق بين المذاهب ونشر الخلاف والتمايز الشامل بينها دون النظر الى ما يجمعها ويوحدها في خصوصية مشتركة أساسية هي عبارة عن طريقتها العامة في التنظير والتمنطق ضمن داينمو تفكير مشترك . فطبقاً لهذا يمكن القول أن الشيعة ليست على النقيض من السنة ، ولا أن هذه الأخيرة تقع بموقع الضد من تلك . كما أن أياً منهما لا يحمل اتساقاً في ذاته كمذهب عام ، إذ في كل منهما هناك عناصر متضادة ومتضاربة من الدوائر المعرفية . وبحسب علم الطريقة في التفكير الايبستمولوجي قد يلتقي منهج معرفي ضمن أحد المذهبين بمنهج معرفي في الآخر ، في الوقت الذي يكون مضاداً أو متضارباً مع مناهج أخرى تعود الى نفس المذهب الذي ينتمي اليه . فالاتجاه الاخباري لدى الشيعة يلتقي تماماً مع الاتجاه البياني السلفي لابن تيمية وغيره لدى السنة ، وذلك من حيث الطريقة والنظر الايبستمولوجي لداينمو التفكير . وبالتالي فهما يتموضعان معاً في خندق معرفي واحد مضاد لسائر الخنادق المعرفية من الدوائر العقلية المعيارية والوجودية . وكذا الحال يصدق على سائر الدوائر المعرفية الأخرى التي تحددها الأصول الفعالة من داينمو التفكير وروحه ، مما ينطبق على الفقه والفروع كما سنرى .

والطريقة التي نعرّف بها تجعلنا ندرك أن المنتمين الى مذهب معين قد يمارسون الازدواجية في التفكير بحسب ما تفرضه عليهم المناهج المتعددة ، والتي أحياناً تصل بهم الى

حد التضارب حين يُعالج الموضوع ذاته بمنهجين متضاربين من حيث النظام والتفكير ، كالتضارب الوارد بين النظامين الوجودي والمعياري . فقد يمارس المنتمي الى الدائرة العقلية المنهج البياني ، في ما يفترض فيه اتباع المنهج العقلي ، وقد يكون العكس ، كما قد تحصل هناك فوضى منهجية في عملية الأخذ من هذا المنهج أو ذاك من دون شروط ، يضاف الى أن المنتمي الى النظام المعياري قد يستعين بتفكير النظام الوجودي في حل قضاياه الخاصة ، كما يحدث العكس . وبالتالي فقد تحدث مزاوجات وتهجينات بين النظامين دون شروط ومراعاة للحدود المنهجية التي تشدّهما نحو التفكير والتي تفرضها الأصول الفعالة المستقلة في ما بينها . فهذا النوع من المزاوجات والتهجينات قد شهد عليه تاريخ الفكر الاسلامي ، كما سنبين ذلك في ما بعد .

٢ . التقسيم المنهجي
بحسب العلوم واختلاف الموضوع

كان تقسيمنا المنهجي السابق للنظام المعياري ينحصر بحدود المذهبية من الفرق والمذاهب الاعتقادية التي تتميز بوحدة الموضوع الذي تعالجه سوية مما يجعلها تنضم الى علم واحد ، كأن يكون علم العقائد الذي يتصارع فيه الكلاميون مع أصحاب البيان والسلف . أو حتى ما ينعكس من هذا الصراع على علم الفقه ، وهو صراع وإن يظهر خفيفاً لا قيمة له داخل حقل الفضاء السني بالقياس الى الصراع الكلامي الاول ، لكنه صراع ضخم وكبير بالقياس الى الاول داخل حقل الفضاء الشيعي . وإن كنا نرى منهجياً أن الفقه كعلم مستقل يظل في قبال علم الكلام على ما سنبينه الآن .

من الأمور الهامة في الطريقة التي اخترناها هو أن تقسيمنا المنهجي لا ينغلق على حدود العلم الواحد او الموضوع المشترك ، بل ينفتح على العلوم كطرق مختلفة في التفكير ، وهذا ما ينطبق فعلاً على كل من علمي الكلام والفقه . اذ من الواضح أن الغالب على علم الكلام هو ممارسة الطريقة العقلية في التفكير ، ذلك لأنه أساساً يعمل على انتاج المعرفة العقلية ، وبالتالي فهو يوظف البيان لخدمة هذه المعرفة ، كما ويقوم بتأسيس مفاهيم النص عليها بتحويله الى متشابه يحتاج الى النظر العقلي . لذلك كان الصراع الكلامي يعبر عن صراع عقلي قائم طبقاً للموجهات العقلية من تأسيس النظر . وهذا الحال ينطبق على كثير من القضايا التي كانت مثارة من قبل النص ذاته ، كمسائل خلق القرآن وقدمه ، والقضاء والقدر ، والحسن والقبح ، والعدل الالهي وغيرها . فعلم الكلام لم يستخدم النص في مثل هذه القضايا بنوع من الاستقلالية ، بل وفي كثير من الأحيان انه لم يتعامل معه تعاملاً يقوم على البيان ، انما كان يوظف النص فيها توظيفاً باتجاه الموجهات العقلية ، او يقوم بعملية تأسيسه على العقل بطريقة الفهم او تأسيس الخطاب من الداخل . لذلك جاء عن الامام احمد بن الحسين بن ابي هاشم وهو يعلق على ما استدل به القاضي عبد الجبار الهمداني من نصوص قرآنية في (شرح الأصول الخمسة) حول عدم جواز خلق افعال العباد من قبل الله تعالى ، اذ ذكر وقال بأن الهمداني لم يورد الآيات القرآنية «على طريقة الاستدلال والاحتجاج فان الاستدلال بالسمع على هذه المسألة متعذر ، لأنا مالم نعلم القديم تعالى وانه عدل حكيم لا يُظهر المعجز على الكذابين لا يمكننا الاستدلال بالقرآن»[٢٧] . مما يعني ان

٢٧ ـ عن : متشابه القرآن للقاضي الهمداني ، ج١ ، مقدمة المصحح عدنان محمد زرزور ، ص٣٨ و٤١ ، نفس المعطيات السابقة .

الطريقة الكلامية كثيراً ما تجعل فهمها للخطاب بتأسيسه من الداخل تابعاً ومتسقاً مع عملية تأسيسها له من الخارج . أي انها تعمل على تأسيس النظر القبلي لتفرضه كطريقة بعدية لفهم الخطاب من الداخل .

لكن الحال في علم الفقه يختلف عن ذلك تماماً ، خصوصاً وأن هذا العلم ليس لديه تأسيسان للخطاب ، خارجي وداخلي ، او قبلي وبعدي ، انما له تأسيس واحد هو التأسيس الداخلي المعبر عنه بفهم الخطاب وما يترتب عليه من انتاج معرفي ، وان كان قد يمارس بعض القضايا العقلية في الحدود الثانوية من الانتاج المعرفي الفقهي . لهذا فو ينحو ناحية البيان ، موظفاً العقل باتجاهه ، بخلاف ما يلجأ اليه علم الكلام . فالبيان في علم الفقه هو دائماً مقدم على الاجتهاد ومنه الاجتهاد العقلي . لذلك ان الكثير من الفقهاء يتذرعون بالضيق من العمل بالقياس والاجتهاد ، بالرغم من أن القياس عندهم عبارة عن ظل النص او البيان دون ان يكون متحرراً ومستقلاً في ذاته . فهم قد تعاملوا معه معاملة المضطر ، شأنه في ذلك شأن تناول الميتة عند الضرورة . ويصدق هذا الحال على اصحاب المذاهب الاربعة ومنهم الامام (ابو حنيفة) رغم ان البعض يتهمه بتقديم الرأي والقياس على الخبر ، حتى كان الاوزاعي يقول : «أنا لا ننقم على ابي حنيفة انه رأى ، كلنا يرى ، ولكننا ننقم عليه انه يجيئه الحديث عن النبي (ص) فيخالفه الى غيره»[٢٨] ، كذلك يتهمه سفيان بن عينية فيقول : ما زال أمر الناس معتدلاً حتى غيّر ذلك ابو حنيفة بالكوفة والبتي بالبصرة وربيعة بالمدينة[٢٩] . الا أن هناك نصوصاً تنقل عنه بانه حريص على الأخذ بالخبر في قبال الرأي ، فينقل عنه انه يقول : «عجباً للناس يقولون إني افتي بالرأي ، ما افتي إلا بالأثر»[٣٠] . ويقول : «اذا صح الحديث فهو مذهبي»[٣١] . كذلك قوله : «كذب والله وافترى علينا من يقول : اننا نقدم القياس على النص ، وهل يحتاج بعد النص الى قياس»[٣٢] . وقوله ايضاً : «نحن لا نقيس الا عند الضرورة الشديدة ، وذلك اننا ننظر في دليل المسألة من الكتاب والسنة أو أقضية الصحابة ، فان لم نجد دليلاً قسنا حينئذ مسكوتاً عنه على منطوق به»[٣٣] .

---

٢٨ ـ تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ، ص٦٣ .

٢٩ ـ الاحكام ،ج٦ ، ص٥٦ ،

٣٠ ـ قادة الفكر الاسلامي ، ص١٦ ،

٣١ ـ ابو حنيفة لأبي زهرة ، ص٤٥٥ ، دار الفكر العربي ١٩٧٧م .

٣٢ ـ المصدر السابق ، ص٢٧٣ .

٣٣ ـ نفس المصدر والصفحة ، كذلك انظر : اعلام الموقعين ، ج١ ، ص٧٧ .

كذلك كان الامام مالك يقول هو الآخر ما معناه : إنما انا بشر اصيب واخطئ ، فاعرضوا قولي على الكتاب والسنة[٣٤] . وقال القعنبي : دخلت على مالك بن أنس في مرضه الذي مات فيه ، فسلمت عليه ، ثم جلست ، فرأيته يبكي ، فقلت له : يا أبا عبد الله ، ما الذي يبكيك؟ فقال لي : يا ابن قعنب ، ومالي لا أبكي؟ ! ومن أحق بالبكاء مني؟ ! والله لوددت أني ضربت بكل مسألة أفتيت فيها بالرأي سوطاً ، وقد كانت لي السعة فيما قد سبقت اليه ، وليتني لم أفت بالرأي[٣٥] .

اما الشافعي فهو معروف بموقفه المتشدد من الرأي في قبال النص ، اذ انه يعد الرأي أو القياس للضرورة صراحة ، وقد نص في رسالته على ذلك ، حيث يقول : «ونحكم بالاجماع ثم القياس وهو أضعف من هذا ، ولكنها منزلةُ ضرورة لانه لا يحل القياس والخبر موجود»[٣٦] . وقد نُقلت عنه اقوال عديدة بهذا الشأن منها قوله : «القياس انما يصار اليه عند الضرورة»[٣٧] ، «اذا وجدتم لي مذهباً ، ووجدتم خبراً على خلاف مذهبي ، فاعلموا ان مذهبي ذلك الخبر» [٣٨] ، «اذا صح الحديث فاضربوا بقولي الحائط» ، «اذا رويت عن رسول الله (ص) حديثاً ولم آخذ به فاعلموا ان عقلي قد ذهب» ، «لا قول لأحد مع سنة رسول الله (ص)»[٣٩] .

---

٣٤ ـ اعلام الموقعين ، ج ١ ، ص٧٥ ، والاحكام ،ج٦ ، ص٥٦ ، والاعتصام ،ج٣ ، ص٢٥٦ ، والموافقات ، ج٤ ، ص٢٨٩ .

٣٥ ـ المصدر السابق ، ص٧٦ ، والاحكام ، ج٦ ، ص٥٧ .

٣٦ ـ الرسالة للشافعي ، ص٥٩٩ ، تحقيق وشرح احمد محمد شاكر ، مكتبة دار التراث في القاهرة الطبعة الثانية ١٩٧٩م .

٣٧ ـ اعلام الموقعين ، ج٢ ، ص٢٨٤ .

٣٨ ـ الملل والنحل ، ص٨٩ ، والاعتصام ، ج٣ ، ص٢٥٦ .

٣٩ ـ اعلام الموقعين ، ج٢ ، ص٢٨٢ . ومما ينقل عن الشافعي ان الأصم قال : أخبرنا الربيع بن سليمان انه قال : سمعت الشافعي يقول : اذا وجدتم في كتابي خلاف سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقولوا بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ودَعُوا ما قلت ، وقال ابو محمد الجارودي : سمعت الربيع يقول : سمعت الشافعي يقول : إذا وجدتم سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم خلاف قولي فخذوا بالسنة ودَعُوا قولي ، فإني أقول بها ، وقال احمد بن علي بن ماهان الرازي : سمعت الربيع يقول : سمعت الشافعي يقول : كل مسألة تكلمت فيها صح الخبر فيها عن النبي صلى الله عليه وسلم عند أهل النقل بخلاف ما قلت فأنا راجع عنها في حياتي وبعد موتي .

وقال حرملة بن يحيى : قال الشافعي : ما قلتُ وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم قد قال بخلاف قولي مما يصح فحديث النبي صلى الله عليه وسلم أولى ، لا تقلدوني . وقال الحاكم : سمعت الأصم يقول : سمعت لربيع يقول : سمعت الشافعي يقول ، وروى حديثاً ، فقال له رجل : تأخذ بهذا ياأبا عبد الله؟ فقال : متى رَوَيتُ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثاً صحيحاً فلم آخذ به فأشهدكم أن عقلي قد ذهب ، وأشار بيده إلى رءوسهم . وقال الحميدي : سأل رجل الشافعي عن مسألة فأفتاه وقال : قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا ، فقال الرجل : أتقول بهذا؟ قال : أرأيت في وسطي زُنّارا؟ أتراني خرجت من الكنيسة ؟ أقول قال النبي صلى الله عليه وسلم وتقول لي : أتقول بهذا؟ ! (اعلام الموقعين ، ج٢ ، ص٢٨٥) .

اما ابن حنبل فهو أشدهم بعداً عن الرأي وأقربهم تمسكاً بالخبر ولو كان ضعيفاً ، وهو العلة الذي جعل مقلديه قلة ، كما ينص على ذلك ابن خلدون[٤٠] . فمن الواضح انه لايستخدم القياس الا بدافع الضرورة ، كوقوع حادثة تقتضي حكماً ما لدفع مضرة او جلب مصلحة وليس هناك من نص ولا أثر ، كما كان ينفر من الافتاء في القضايا المفترضة على خلاف توجهات الامام أبي حنيفة[٤١] . ومع ذلك فهو يقول ما معناه : لا تقلدوني ولا تقلدوا مالكاً ولا الشافعي ولا الثوري ولا الاوزاعي ، وتعلموا كما تعلمنا . كما يقول : لا تقلد دينك الرجال فانهم لن يسلموا أن يغلطوا[٤٢] . ويقول ايضاً : لا تكاد ترى احداً نظر في الرأي الا وفي قلبه دغل (فساد) [٤٣] . وينقل ابنه عبد الله انه سأله عن الرجل يكون ببلد لا يجد فيه إلا صاحب حديث لا يعرف صحيحه من سقيمه واصحاب رأي ، فتنزل به النازلة ، فقال ابن حنبل : يسأل اصحاب الحديث ولايسأل اصحاب الرأي ، ضعيف الحديث أقوى من الرأي[٤٤] .

وهناك اقوال عديدة لرجال السلف يبدون فيها نبذهم للرأي وتذمرهم منه ، كما ذكرها ابن القيم الجوزية في كتابه (اعلام الموقعين) ، وابن حزم في كتابه (الإحكام في اصول الأحكام)[٤٥] .

---

٤٠ ـ تاريخ ابن خلدون ، ج ١ ، ص٨٠٣ .

٤١ ـ قادة الفكر الاسلامي ، ص٨٣ ، واعلام الموقعين ،ج٢ ،ص٢٠١ .

٤٢ ـ المصدر السابق ،ص١٥٢ .

٤٣ ـ اعلام الموقعين ، ج ١ ، ص٧٦ .

٤٤ ـ المصدر السابق ، ص٧٦ ـ ٧٧ ، والاعتصام ، ج٣ ، ص٣٠١ ـ ٣٠٢ .

٤٥ ـ نقل ابن القيم في كتابه (اعلام الموقعين ، ج ١ ، ص٧٣ ـ ٧٥) وقبله ابن حزم في كتابه (الإحكام في اصول الاحكام ، ج٦ ، ص٤٩ ـ ٥٩ .) وكذلك الشاطبي في كتابه (الاعتصام ،ج٣ ، ص٢٤٩ ـ ٢٤١) كلام التابعين والسلف في نقد الرأي وذمّه ، منها :

قال الخشني : ثنا محمد بن بشار ثنا يحيى بن سعيد القطان عن مجالد عن الشعبي قال : لعن الله أرأيت .

قال يحيى بن سعيد : وثنا صالح بن مسلم قال : سألت الشعبي عن مسألة من النكاح فقال : إن أخبرتك برأيي قُبل عليه .

قالوا : فهذا قول الشعبي في رأيه ، وهو من كبار التابعين ، وقد لقي مائة وعشرين من الصحابة ، وأخذ عن جمهورهم .

وقال الطحاوي : ثنا سليمان بن شعيب ثنا عبد الرحمن بن خالد ثنا مالك بن مغول عن الشعبي قال : ما جاءكم به هؤلاء من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فخذوه ، وما كان رأيهم فاطرحوه في الحش .

وقال البخاري : حدثنا سنيد بن داود ثنا حماد بن زيد عن زيد عن عمرو بن دينار قال : قيل لجابر بن زيد : إنهم يكتبون ما يسمعون منك ، قال : إنا لله وإنا إليه راجعون ، يكتبونه وأنا أرجع عنه غداً .

قال إسحاق بن راهويه : قال سفيان بن عيينة : اجتهاد الرأي هو مشاورة أهل العلم ، لا أن يقول هو برأيه .

قال ابو بصيرة : سمعت ابا سلمة بن عبد الرحمن يقول للحسن البصري : بلغني انك تفتي برأيك ، فلا تفت برأيك إلا ان يكون سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . =

مهما يكن فالملاحظ ان ترتيب الادلة والمصادر المعتبرة في علم الفقه تبدأ بطريقة معاكسة لما هو متعارف عليه في علم الكلام ، ذلك أن مصادر الادلة في علم الكلام تبدأ بالعقل قبل النقل والبيان ، باعتبار ان هذا الاخير مؤسس على الاول وموظف له . اما في علم الفقه فالمصادر تبدأ بالبيان وتنتهي بالرأي او الاجتهاد ، كما هو الحال في القياس الفقهي وما على شاكلته ، والذي فيه يكون موظفاً لخدمة البيان ومؤسساً عليه ، اذ لا يعد الاجتهاد دليلاً عقلياً مستقلاً في الغالب ، بل انه يعود الى النص بشكل غير مباشر ، فهو عبارة عن ظل النص ، والكاشف عن علته ، الامر الذي يجعل من الطريقة الفقهية عبارة عن دائرة بيانية تدور مدار النص حيثما دار .

والبيان الذي تتبعه الطريقة الفقهية له درجات ومراتب تفاضلية ، حيث يبتدئ بالقرآن باعتباره السبيل الاول الدال على كل شيء ، وكما يقول الشافعي : «ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة الا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»[٤٦] . استناداً الى قوله تعالى : «ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين»[٤٧] . ثم

وقال البخاري : حدثني محمد بن محبوب ثنا عبد الواحد ثنا ابن الزبرقان بن عبد الله الأسيدي ان ابا وائل شقيق ابن سلمة قال : إياك ومجالسة من يقول : أرأيت أرأيت .

وقال أبان بن عيسى بن دينار عن ابيه عن ابن القاسم عن مالك عن ابن شهاب قال : دعوا السنة تمضي ، لا تعرَّضوا لها بالرأي .

وقال يونس عن ابي الاسود ـ وهو محمد بن عبد الرحمن بن نوفل ـ سمعت عروة بن الزبير يقول : ما زال أمر بني إسرائيل معتدلا حتى نشأ فيهم المولدون أبناء سبايا الأمم ، فاخذوا فيهم بالرأي ، فأضلوهم .

وذكر ابن وهب عن ابن شهاب انه قال ، وهو يذكر مواقع فيه الناس من هذا الرأي وتركهم السنن ، فقال : إن اليهود والنصارى إنما انسلخوا من العلم الذي بأيديهم حين اتبعوا الرأي وأخذوا فيه .

وقال ابن وهب : حدثني ابن طيعة ان رجلا سأل سالم بن عبد الله بن عمر عن شيء ، فقال : لم اسمع في هذا شيئاً ، فقال له الرجل : فأخبرني أصلحك الله برأيك ، فقال : لا ، ثم اعاد عليه ، فقال : إني أرضى برأيك ، فقال سالم : إني لعلّي إن أخبرتك برأيي ثم تذهب فأرى بعد ذلك رأياً غيره فلا أجدك .

وقال البخاري : حدثنا عبد العزيز بن عبد الله الأويسي ثنا مالك بن أنس قال : كان ربيعة يقول لابن شهاب : إن حالي ليس يشبه حالك ، انا أقول برأيي من شاء أخذه وعمل به ومن شاء تركه .

وقال الفريابي : ثنا احمد بن ابراهيم الدورقي قال : سمعت عبد الرحمن ابن مهدي يقول : سمعت حماد بن زيد يقول : قيل لأيوب السختياني : مالك لا ننظر في الرأي؟ فقال أيوب : قيل للحمار مالك لا تجتر؟ قال : أكره مضغ الباطل .

وقال الفريابي : ثنا العباس بن الوليد بن مزيد أخبرني أبي قال : سمعت الأوزاعي يقول : عليك بآثار من سلف وإن رفضك الناس ، وإياك وآراء الرجال وإن زخرفوا لك القول .

وقال ابو زرعة : ثنا ابو مسهر قال : كان سعيد بن عبد العزيز إذا سئل لا يجيب حتى يقول : لا حول ولا قوة إلا بالله ، هذا الرأي ، والرأي يخطئ ويصيب .

٤٦ ـ الرسالة للشافعي ، ص ٢٠ .

٤٧ ـ النحل/ ٨٩ .

يأخذ البيان بالتناقص شيئاً فشيئاً حتى ينتهي أخيراً عند الاجتهاد . وفي جميع الاحوال يظل البيان بنظر الدائرة البيانية يعبر عن العلم الحقيقي الذي لا يوازيه علم آخر ، وهذا يحدده الشافعي بقوله : «ليس لأحد ابداً ان يقول في شيء : حلّ ولا حُرِمَ الا من جهة العلم . وجهة العلم الخبر في الكتاب او السنة أو الاجماع او القياس»[٤٨] ، وقوله ايضاً : «العلم طبقات شتى : الاولى الكتاب والسنة اذا ثبتت ، ثم الثانية الاجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة ، والثالثة ان يقول بعض اصحاب النبي (ص) قولاً ولانعلم له مخالفاً منهم ، والرابعة اختلاف اصحاب النبي (ص) في ذلك والخامسة القياس . ولا يصار الى شيء غير الكتاب والسنة وهما موجودان ، وانما يؤخذ العلم من اعلى»[٤٩] . هكذا يبدأ البيان اولاً بالقرآن ثم السنة ، ومن بعدهما الاجماع فقول الصحابي . لكن بعض رجال السلف كابن حنبل اشترط ان يكون بيان القرآن من السنة ، اذ اعتبر تفسير القرآن من غير السنة محض الضلال[٥٠] . وهو يقول : «لا تفسير الا من أثر»[٥١] ، ويعني بالأثر السنة او ما يكشف عنها مما ينقل عن الصحابة .

على ان هذا التحديد لطريقة البيان الفقهي ينطبق تقريباً على الممارسات الفقهية داخل حقل الفضاء الشيعي . فاذا كان الاتجاه الاخباري داخل هذا الحقل متمسكاً ببيانيته المتسقة سواء في علم الفقه او الكلام ، فان الاتجاه الآخر (الأصولي) وإن كان في علم الكلام ينحو نحو الدائرة العقلية من التفكير ، الا انه في علم الفقه يتجه صوب البيان في أغلب ممارساته ، ذلك انه وإن كان يعد العقل ضمن مصادر التشريع ، الا انه يضعه في المرتبة الاخيرة بعد البيان ، اي بعد الكتاب والسنة والاجماع . فهو يقدم العمل بالنص ناحياً في ذلك منحى البيان . وقد كان منذ بداية تنظيره للفقه وحتى عصر الوحيد البهبهاني يجعل طريقته الاجتهادية في الممارسة العقلية ـ فيما لو لم يكن هناك نص على الحادثة ، ولا كان بالامكان ارجاعها بشكل ما من اشكال الممارسات البيانية ـ تتحدد بحدود بعض القواعد والاصول ، كأصل البراءة والاستصحاب والاحتياط . لكن منذ الوحيد البهبهاني اصبح اعتبار هذه الاصول ليست كاشفة عن الحكم الشرعي ، بل هي مجرد اصول عملية وظيفتها تبرئة الذمة

٤٨ ـ الرسالة ،ص٣٩ .

٤٩ ـ الأم للشافعي ،ج٧ ، ص٢٥٠ ، وقادة الفكر الاسلامي ، ص٦١ .

٥٠ ـ ابن حنبل لأبي زهرة ، ص٢١٠ ، وابن تيمية لأبي زهرة ، ص٤٥٧ ـ ٤٥٨ ، دار الفكر العربي .

٥١ ـ قادة الفكر الاسلامي ، ص٨٤ .

فيما لو كان هناك عجز عن الوصول الى الحكم الشرعي[٥٢] . على ذلك هناك تفسيرات عديدة للاصوليين ازاء الدليل العقلي المعد كاشفاً عن الحكم الشرعي بشكل قاطع لاظني . فبعضهم فسّره بالبراءة الأصلية والاستصحاب ، وبعضهم قصره على الثاني ، كما ان بعضاً آخر فسّره بلحن الخطاب وفحواه ودليله ، مضافاً الى وجوه الحسن والقبح[٥٣] . واضاف آخر كلاً من : مقدمة الواجب ، ومسألة الضد ، وأصل الاباحة في المنافع والحرمة في المضار ، وكذلك البراءة الاصلية والاستصحاب ، وما لا دليل عليه ، ولزوم دفع الضرر المحتمل ، وقاعدة شغل الذمة اليقيني يستدعي فراغاً يقينياً ، والاخذ بالاقل عند الترديد بينه وبين الاكثر[٥٤] . لكن هناك من قصد بالدليل العقلي بانه حكم العقل النظري بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً او عقلاً وبين حكم شرعي آخر ، كحكمه بالملازمة في مسألة الإجزاء ومقدمة الواجب ونحوهما ، وكحكمه باستحالة التكليف بلا بيان اللازم منه حكم الشارع بالبراءة ، وكحكمه بتقديم الاهم في مورد التزاحم بين الحكمين المستنتج منه فعلية حكم الأهم عند الله ، وكحكمه بوجوب مطابقة حكم الله لما حكم به العقلاء في الآراء المحمودة . لكنه بصدد المستقلات العقلية حصرها في مسألة واحدة هي التحسين والتقبيح العقليين ، باعتبار ان الشارع لا يشارك حكم العقل العملي الا فيها[٥٥] . وتنص هذه القضية كما يقول ابو القاسم القمي صاحب كتاب (القوانين) : «ان كل ما يدرك العقل قبحه فلابد ان يكون من جملة ما نهى الله عنه ، وما يدرك حسنه فلا بد ان يكون مما امر به ، فاذا استقل العقل بادراك الحسن والقبح . . فيحكم بان الشرع ايضاً حكم به كذلك لانه تعالى لا يأمر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن . .»[٥٦] .

ويلاحظ من كل ما ذكرناه ان الدليل العقلي قد وضع في غالبه بصورة غير مستقلة عن

---

٥٢ ـ بحوث في علم الاصول ، ج٥ ، ص١٠ ـ ١١ .

٥٣ ـ المقصود بلحن الخطاب هو ان تدل قرينة عقلية على حذف لفظ ، مثل حذف (فضرب) في قوله تعالى : «ان اضرب بعصاك البحر فانفجرت» . والمقصود بفحوى الخطاب هو مفهوم الموافقة او مادل عليه التنبيه ، كما في قوله تعالى : «ولا تقل لهما آف» . اما دليل الخطاب فهو مفهوم المخالفة الذي يعني تعليق الحكم على أحد وصفي الحقيقة ، كقوله في سائمة الغنم الزكاة . علماً بان جميع هذه الامور تبحث في حجية الظواهر من علم اصول الفقه ، وتؤخذ من فهم البيان اللغوي لا العقل كأمر مستقل . (لاحظ : المعتبر في شرح المختصر للمحقق الحلي ، ص٦ ، منشورات الذخائر الاسلامية في قم .) .

٥٤ ـ انظر : الحدائق الناضرة ، ج١ ، ص٤٠ ـ ٤١ ، واصول الفقه ، ج٣ ، ص١٢٢ ـ ١٢٣ .

٥٥ ـ اصول الفقه للمظفر ، ج٣ ، ص١٢٧ ـ ١٢٩ ، دار النعمان في النجف ، الطبعة الثانية ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م .

٥٦ ـ انظر : القوانين ، ص٢٥٨ ، عن : العقل عند الشيعة الامامية لعليان ، ص١٨٥ ، مطبعة دار السلام ببغداد ، الطبعة الاولى ١٩٧٣م .

البيان ، فهو يعتمد عليه وموظف لخدمته . وعموماً ان الاتجاه الشيعي يرى ان العقل في الفروع بخلاف الاصول يعجز عن الكشف عن الحكم الشرعي بشكل مستقل ، فيما لو استثنينا حالات خاصة وقليلة كتلك المتعلقة بالحسن والقبح ، وهي مستمدة أساساً من الاصول او علم الكلام ضمن الدائرة العقلية . ومع ذلك يلاحظ ان هناك من انفرد ونفى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع حتى في تلك القضية المعدة من الواضحات في حقل الفضاء الشيعي ، كما هو الحال مع صاحب كتاب الفصول ، مع انه يقول بالحسن والقبح العقليين ، فهو ينص بالقول : «الحق عندي ان لا ملازمة عقلاً بين حسن الفعل وقبحه وبين وقوع التكليف على حسبه ومقتضاه» . وقد صوّر الشيخ محمد علي الكاظمي هذا الرأي من انكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، بقوله : «إن العقل وان كان مدركاً للمصالح والمفاسد والجهات المحسنة والمقبحة الا انه من الممكن ان تكون لتلك الجهات موانع ومزاحمات في الواقع وفي نظر الشارع ولم يصل العقل الى تلك الموانع والمزاحمات ، اذ ليس من شأن العقل الإحاطة بالواقعيات على ما هي عليها ، بل غاية ما يدرك العقل هو ان الظلم مثلاً له جهة مفسدة فيقبح والاحسان له جهة مصلحة فيحسن ، ولكن من المحتمل ان لا تكون تلك المفسدة والمصلحة مناطاً للحكم الشرعي»[٥٧] .

والواقع ان هذا التصوير لا يرسم معالم تجاه ما انفرد به البعض من نكران الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، بل ويرسم كذلك معالم تعامل الاتجاه الشيعي مع الحوادث والواقع . فهو يتعامل مع العقل عادة على انه غير قادر على الادراك القطعي للمصالح والمفاسد الحقيقية في الواقع . ويندرج تحت هذا التعامل جميع القضايا الفقهية تقريباً ، من أبسطها الى أعظمها شأناً ، والتي منها ما يتعلق بكيفية نظام السلطة والحكم واعتبارات الحرية الفردية والاجتماعية والتعامل مع الحقوق العامة للانسان . فهذه القضايا وغيرها لا تبحث ضمن أجواء بحث المصالح والمفاسد العقلية المندرجة تحت عنوان الحسن والقبح ، وانما تبحث بحسب ما يؤدي اليه النظر المنبثق من التفكير البياني بالرغم من ان هذا النظر لا يفضي في الغالب الى ما هو أقوى من الظن المعترف به كظن معتبر تمييزاً له عن الظن العقلي المعدّ منهياً عنه من قبل الشرع[٥٨] . لهذا شاع القول بكون الاحكام تابعة للمصالح الخفية والشرع

---

٥٧ ـ فوائد الأصول ، ج٣ ، ص٢٢ ، عن : العقل عند الشيعة الامامية ، ص١٨٨ ـ ١٨٩ .

٥٨ ـ قال الشيخ الطوسي وهو بصدد الاستدلال على حجية خبر الآحاد الفاقد للقرآئن الدالة على صحته : «القرائنُ التي تقترنُ بالخبر وتدلّ على صحّته اشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع والتواتر ، ونحن نعلم انه ليس في =

كاشف عنها كما نص عليه العلامة الحلي في النهاية[٥٩] . فبنظر الفقهاء ان العقلاء قد يتوهمون ما هو أقرب الى واقع الشرع على انه ابعد ، وما هو ابعد عن هذا الواقع على انه اقرب ، وبالتالي فليس هناك من مناص الا الإحتماء بنفس الشارع من حيث انه محيط بكل الجهات وعالم بكثير مما لم تصل اليه العقول . فمع ان المعول عليه عندهم كون المقياس في باب الحجج هو الأقربية الى واقع الشرع ، إلا أن معرفة هذه الأقربية لا يمكنها ان تكون بالنظر العقلي المنفصل عن الشرع ولو على نحو السلب ، وذلك من حيث العلم بعدم ردع الشارع عن الاخذ بما يعتقد أنه أقرب الى ذلك الواقع[٦٠] . وهناك مثال فقهي كثيراً ما يستخدمه هؤلاء الفقهاء في الرد على القياس ونكران ان يكون العقل قادراً على ادراك مصالح الواقع ومفاسده ، وهو يتعلق برواية ابان بن تغلب حول ديّة قطع أصابع المرأة . فقد ورد عن الامام الصادق ان ديّة قطع اصبع واحد من المرأة هي عشر من الإبل ، وقطع اصبعين منها هي عشرون من الإبل ، وقطع ثلاث اصابع منها يكون ثلاثين ، اما قطع اربع اصابع فديته عشرون من الإبل . فعند سماع ذلك من الامام الصادق قال ابان : يا سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ويقطع اربعاً فيكون عليه عشرون ، فقال الامام الصادق مهلاً يا ابان إن هذا حكم رسول الله ، ان المرأة تقابل الرجل الى ثلث الديّة ، فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف . يا ابان انك أخذتني بالقياس . . والسنة اذا قيست محق الدين[٦١] . وقد علق الشيخ محمد

= جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الآحاد ذلك ، لأنّها اكثر من ان تحصى ، لوجودها في كتبهم وتصانيفهم وفتاواهم ، وليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرائن ، لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه او دليله ومعناه ، ولا في السنّة المتواترة ، لعدم ذكر ذلك في اكثر الاحكام ، بل وجودها في مسائل معدودة ، ولا في اجماع ، لوجود الاختلاف في ذلك . فعلم أنّ دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محالة . ومن ادّعى القرائن في جميع ما ذكرنا كان السبرُ بيننا وبينه ، بل كان معولاً على ما يُعلمُ ضرورةً خلافُه ومدّعياً لما يعلم من نفسه ضدّه ونقيضه . ومن قال عند ذلك : إنّي متى عَدمتُ شيئاً من القرائن حكمتُ بما كان يقتضيه العقل ، يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء وردَ الشرع به . وهذا حدّ يرغب اهل العلم عنه ، ومن صار إليه لا يحسن مكالمته ، لأنّه يكون معوّلاً على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه» .

(انظر : عدة الأصول ، ج ١ ، ص ٣٥٥ ، للطوسي . كذلك : فرائد الأصول للأنصاري ، ج ١ ، ص ١٤٩ ـ ١٥٠) .

٥٩ ـ انظر : معالم الدين وملاذ المجتهدين لابي منصور الحسن بن زين الدين العاملي ، ص ٣٧٣ ، اخراج وتعليق وتحقيق عبد الحسين محمد علي بقال ، منشورات مكتبة الداوري في قم .

٦٠ ـ انظر حول ذلك : شورى الفقهاء لمرتضى الشيرازي ، ج ١ ، ص ٣٢٠ ـ ٣٢٨ ، مؤسسة الفكر الاسلامي ، بيروت ، ط ١ ، ١٤١١هـ .

٦١ ـ ورد ما يماثل هذا الحديث في المصادر السنية ، حيث التزم به جماعة من فقهاء التابعين وبعض أئمة المذاهب الاربعة ونسبوه الى الرسول (ص) . فقد اورد الامام مالك في موطئه حواراً بين سعيد بن المسيب وربيعة بن ابي عبد الرحمن المعروف بربيعة الرأي ، اذ سأله ربيعة عن مقدار الدية فيما لو قطع رجل ثلاثاً من اصابع المرأة؟ اجاب ان فيها ثلاثين من الابل ، وسأله عن مقدار الدية فيما لو قطع اربعاً ، قال : ان فيها عشرين ، فقال له ربيعة حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عقلها ، =

جواد مغنية على هذا الحديث معتبراً إياه بانه «صريح في ان عقولنا لا تدرك لهذا الحكم سراً وانه تعبدي محض»[٦٢] . كما سبق ان علّق عليه الشيخ مرتضى الانصاري (المتوفي سنة ١٢٨١هـ) بقوله بان الرواية «هي وان كانت ظاهرة في توبيخ ابان على ردّ الرواية الظنية التي سمعها في العراق بمجرد استقلال عقله بخلافه او على تعجّبه مما حكم به الامام عليه السّلام ، من جهة مخالفته لمقتضى القياس ، إلاّ انّ مرجعَ الكلّ إلى التوبيخ على مراجعة العقل في استنباط الاحكام . فهو توبيخٌ على المقدّمات المفضية إلى مخالفة الواقع .وقد اشرنا ، هنا وفي اوّل المسألة ، إلى عدم جواز الخوض لاستكشاف الاحكام الدينيّة في المطالب العقليّة والاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم والانتقال منه إليه على طريق اللمّ ، لانّ انسَ الذهن بها يوجبُ عدمَ حصول الوثوق بما يصل إليه من الاحكام التوقيفية ، فقد يصير منشأً لطرح الامارات النقليّة الظنيّة ، لعدم حصول الظنّ له منها بالحكم . واوجبُ من ذلك تركُ الخوض في المطالب العقليّة النظريّة لادراك ما يتعلق باصول الدين ، فانّه تعريضٌ للهلاك الدائم والعذاب الخالد .»[٦٣] .

وقد ذكر السبب الذي جعله لا يعوّل على الاحكام العقلية ، وهو «ان الركون الى العقل فيما يتعلق بادراك مناطات الاحكام لينتقل منها الى ادراك نفس الاحكام موجب للوقوع في الخطأ كثيراً في نفس الامر ، وان لم يحتمل ذلك عند المدرك ، كما يدل عليه الاخبار الكثيرة الواردة ، بمضمون : (ان دين الله لا يصاب بالعقول) ، و(انه لا شيء ابعد عن دين الله من عقول الناس)»[٦٤] . هذا في الوقت الذي يعد قطعيات العقل المخالفة للدليل النقلي هي في غاية الندرة إن لم تكن غير موجودة بالمرة ، وكما يصرح بان «ادراك العقل القطعي للحكم المخالف للدليل النقلي على وجه لا يمكن الجمع بينهما في غاية الندرة ، بل لا نعرف وجوده ، فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الاخبار الكثيرة[٦٥] ، مع ان ظاهرها ينفي حكومة العقل ولو

= فقال سعيد بن المسيب : أعراقي انت فقال : بل عالم متثبت ، او جاهل متعلم ، فقال له سعيد : انها السنة يا إبن أخي .
(انظر : الموطأ للامام مالك ، ج٢ ، باب ما جاء في عقل الاصابع ، ص ٨٦٠ ، وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ، ص ١٣٤ ، والمبادئ العامة للفقه الجعفري لهاشم معروف الحسني ، ص١٨٥ ، دار القلم في بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٨ .

٦٢ ـ انظر : فقه الامام الصادق ، ج٦ ، ص٣٤٢ ، انتشارات قدس محمدي في قم . وانظر ايضاً : اصول الفقه للمظفر ، ج٣ ، ص٢٠٣ ـ ٢٠٤ ، نفس المعطيات السابقة .

٦٣ ـ فرائد الاصول للانصاري ، ج١ ، ص٢١ .

٦٤ ـ المصدر السابق ، ج ١ ، ص٢٠ ـ ٢١ .

٦٥ ـ المقصود بها الاخبار الواردة عن الأئمة المعصومين التي تقيد اخذ الاحكام منهم ، كقولهم : «حرام عليكم ان تقولوا بشيء مالم تسمعوه منا» ، «من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا» ، الخ . .

مع عدم المعارض ، وعلى ما ذكرنا يحمل ماورد من (ان دين الله لا يصاب بالعقول)»[٦٦] .

على ذلك فقد شاع القول بان ما موجود من بيان او نصوص يكفي لسد وتغطية جميع ما يستحدث من واقع وقضايا ، حتى بغير حاجة الى الاحكام العقلية . وقد سبق ان اشار الشيخ ابو جعفر الطوسي الى ما موجود من وفرة خبرية كافية لتغطية مسائل الاحكام كافة . وحديثاً رأى السيد الصدر ان البيان كاف في الشمول لتناول مختلف قضايا الاحكام حتى مع عدم الاخذ بالدليل العقلي النظري الذي يستند اليه الاصوليون ويخالفهم عليه الاخباريون[٦٧] . كما ان السيد تقي الحكيم هو الآخر قد صرح بان الامامية يرون «ان احكام الشريعة بمفاهيمها الكلية لا تضيق عن مصالح العباد ولا تقتصر عن حاجاتهم وهي بذلك مسايرة لمختلف الازمنة والامكنة» وان تأثير الزمان والمكان والاحوال انما هو في تبدل مصاديق مفاهيم النصوص . . فمثلاً النص القائل «واعدوا لهم ما استطعتم من قوة»[٦٨] يجعل من مفهوم ذلك هو وجوب الاستعداد بما يستطاع دون ان يتغير شيء في النص بل تغيرت مصاديقه ، «فالتبدل في الحقيقة لم يقع في المفاهيم الكلية وانما وقع في افرادها ومصاديقها .»[٦٩] .

كل ذلك ان دل على شيء فانما يدل على ان الاتجاه الشيعي هو ايضاً كالاتجاه السني إن لم يكن اكثر تشدداً منه في حركته الفقهية داخل أروقة البيان . وبالتالي فان التنظير الفقهي سواء في هذا الاتجاه او ذاك انما يدور في غالبه مدار الدائرة البيانية لا العقلية ، بخلاف ما هو الحال في علم الكلام .

* * *

لا يتوقف الاختلاف بين الفقه والكلام من حيث علاقتهما بالعقل والبيان تبعاً لمراتب الدليل حيث الدليل في علم الكلام يبدأ بالعقل قبل النص ، وينظر فيما إذا كان العقل حاملاً لوجود المعارض للبيان ام لا ، وهذا ما يجعل النص متوقفاً على النظر الى العقل حتى في حدود عملية فهم الخطاب او التأسيس البعدي والداخلي له ، وهو على عكس ما يحصل في علم الفقه ، اذ النظر في النص هو الذي يتقدم على النظر في العقل او الاجتهاد ، بل وهو

٦٦ ـ المصدر السابق ، ج ١ ، ص ١٩ ـ ٢٠ .

٦٧ ـ انظر : الفتاوى الواضحة ، ج ١ ، للسيد محمد باقر الصدر ، المقدمة ، ص٩٨ ، دار التعارف ، الطبعة السابعة ، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م . كذلك : بحوث في علم الاصول ، ج ٤ ، ص١٢٦ ـ ١٢٧ .

٦٨ ـ الانفال/ ٦٠

٦٩ ـ الاصول العامة للفقه المقارن لمحمد تقي الحكيم ، ص٣٨٨ ، دار الاندلس في بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٦٣ .

الذي يتحكم به أخداً ورداً ، توظيفاً وتأسيساً . . نعم لا يتوقف الاختلاف بين العلمين عند هذا الحد ، ذلك ان الدليل «الاجتهادي» في علم الكلام يُنظر اليه ـ غالباً ـ بأنه يفضي الى القطع ، لكونه يستند أساساً الى العقل المعد مصدر البداهة والقطع والاحكام . وهو خلاف المنظور في علم الفقه حيث الدليل الاجتهادي والعقلي ليس له تلك المرتبة التي يحظاها في علم الكلام ، خاصة ان الممارسة العقلية الصرفة تعدّ تطفلاً على الوظيفة الفقهية التي تجعل العنصر الاساس في ممارستها من شأن البيان ، مثلما يكون من شأن العقل ان يمارس دوره في موضوع علم الكلام . وهذا ما يعكس علاقة المحكم بالمتشابه في كلا العلمين . فاذا ما كان المحكم في علم الكلام هو العقل ، والمتشابه هو النص ، فان العكس هو الصحيح في علم الفقه ، حيث يتموضع العقل بموضع «المتشابه» وذلك لعجزه عن ان يكشف عن الحكم الواقعي إلا ما شذّ وندر . في حين يكون النص مشبعاً بروح الاحكام والبيان ، بالرغم من دلالاته الظنية النابعة في الغالب من شروطه الخارجية كمشكلة السند التي تبعث على الحكم بظنية صدور الخبر عن النبي او الامام المعصوم .

فهذا الاختلاف والتعاكس في الاتجاه بين العلمين هو ذاته ما يحدد الفارق بين الدائرتين العقلية والبيانية . فبينما تقوم الدائرة البيانية بفرض الإحكام والبيان ونزعهما على النص ، تعمل الدائرة العقلية على تفريغهما منه لحصر ذلك في مجال العقل كما سبق ان مرّ علينا .

على ان هذا الانقسام والتضاد بين العلمين يجعل العالم الواحد منقسماً على ذاته وهو يمارس دوره في كلا المجالين ، فهو في علم الفقه يتخذ دور البياني ، بينما يتخذ في علم الكلام الدور المنافس له متمثلاً بالعقل . وهذا الازدواج في الشخصية العلمية الواحدة له ما يبرره من حيث طبيعة كل موضوع من موضوعي الحقل المعياري . حيث يفترض في علم الكلام ان يكون موضوعه الاساس هو مجموع التأسيسين الخاصين بالنظر القبلي والبعدي من الخطاب ، وهو في ممارسته لهذا الموضوع يحتاج لا محالة الى العقل ، خاصة في حدود التأسيس القبلي الذي يتوقف عليه فهم الخطاب برمته ، وبالتالي فمن الضروري ان يكون العقل ملاصقاً للحقل الكلامي تبعاً للموضوع الذي يعالجه في التأسيس الخارجي للخطاب . بينما يختلف الحال في علم الفقه ، ذلك انه يتوقف فقط على فهم الخطاب ، مما لا يحتاج فيه الى سلاح العقل المستقل ، خاصة وان عملية الفهم هذه قد اجمعت على ان دائرة العقل خالية من ان يمكنها ان تحدد مصالح الاحكام في الفقه ، تبعاً للبيان الناهي عن تدخل الممارسات العقلية المستقلة .

ومع هذا فمن الناحية الايبستمولوجية اذا كان الكلام والفقه علمين معياريين لهما علاقة مباشرة بدراسة معايير الشريعة ، وكان احدهما يسير بطريقة تختلف عما يسيره الآخر . . فمع هذا الاختلاف المنهجي ، إلا ان هناك عاملاً مشتركاً يجمعهما معرفياً على صعيد المنهج . ذلك انهما معاً يمارسان عملية النزول في طريقة التفكير والاستدلال من سماء التجريد الى ارض الواقع . فعلم الفقه يعمل على انزال وحي البيان السماوي الى الواقع ، وهذا ما يجعله يفرض البيان على كل من العقل والواقع . كما ان علم الكلام هو الآخر يقوم بفرض العقل على كل من النص والواقع ، وبالتالي فهما معاً يمارسان نفس الاسلوب من عملية النزول الى الواقع ، من غير تصعيد في الغالب .

كان ذلك فيما يخص علاقة كل من علم الكلام والفقه بدائرتي التفكير العقلية والبيانية . اما مع علم تفسير القرآن والحديث . فهما في الغالب منقسمان الى تينك الدائرتين ، حيث اغلب مرادهما تدور حول مدار الفقه والكلام . في حين ان سائر العلوم الاخرى كالعربية والرجال والتاريخ وغيرها ، كلها تعبر عن مقدمات وعلوم مساعدة تهدف الى الكشف عن محتوى دائرة التفكير البياني النقلي .

تجدر الاشارة الى انه لا يسعنا ادخال علوم العربية ضمن النظام المعياري كما فعل الجابري الذي جعلها ضمن «النظام البياني» حسب اصطلاحه . ذلك ان الاستراتيجية التي انطلق منها تختلف تماماً عن الاستراتيجية التي نتحرك في اجوائها . فلا يكفي لضم علوم العربية ضمن النظام المعياري لمجرد انها تتماثل في آليتها الاستدلالية مع العلوم الاستدلالية الاخرى ، وهي انها جميعاً تقوم على آلية مبدأ القياس . ذلك ان آلية الاستدلال باعتبارها صورية فهي قابلة لان تطبق بحق مختلف العلوم ، مثلما هو الحال في العلوم الطبيعية والاجتماعية التي يطبق بحقها ككل منطق الاستقراء والتجربة ، ومع ذلك لا يصح اخضاعها تحت دائرة نظام واحد وموضوع مشترك الا بحسب نوع الاستراتيجية التي يتحرك في اجوائها البحث العلمي .

* * *

هكذا يمكن التعويل على البحث المنهجي الايبستمولوجي ، سواء اخذنا باعتبار الطابع المذهبي للفكر الاسلامي او اخذنا باعتبار طابع العلوم الاسلامية المعيارية ، مع ما فيهما من امتزاج ، حيث ان المذهبية في حد ذاتها لا تخلو من تلك العلوم ، كذلك العلوم بدورها ايضاً لا تخلو من المذهبية . لذلك فمع وجود هذا الامتزاج كان من الممكن النظر اليهما معاً من

موقع منهجي يتعلق بالطريقة العامة للتفكير . اذ تبين لنا مما سبق ان النظام المعياري لا يملك في هذا المجال من المنهج اكثر من دائرتين اثنتين ، هما الدائرة العقلية والبيانية ، فهما معاً يتقاسمان الصياغة المذهبية ، كما ويتقاسمان الصياغة العلمية ، وان الاولى منهما تهدف الى تعقيل كل من الدين والواقع ، بينما تهدف الثانية الى تديين كل من الواقع والعقل . وبالتالي فان الدائرتين واقعتان في صراع ومنافسة ، وهو الصراع الذي تفرزه الاشكالية المطلق عليها باشكالية العقل والنص . حيث من الواضح انه لم تظهر هناك اشكالية تتعلق بعلاقة النص والواقع ، وبالتالي لم تتشكل دائرة مستقلة ثالثة تهدف الى توقيع كل من الدين والعقل ، وهو الامر الذي اصبح ملحاً في عصرنا الحاضر على ما سنبينه في ما بعد .

النظام المعياري وصراع الأصول المولدة

إن تطور الاشكالية بين العقل والنص قد ادى الى خلق ثلاثة انواع من الصراع والمنافسة . ففي البداية كانت المنافسة بين العقل والنص ، كما يتضح في موقف الدائرة العقلية من النص ، وهو موقف لا يخلو من تشريع معياري للعقل في قبال تشريع النص او تشريع البيان فيه ، على ما هو واضح من الممارسة التي يظهرها الاتجاه العقلي في عملية فهمه للخطاب كما سبق ان تبين لنا . بالرغم من ان ما يبدو في هذا الفهم هو انه لا يقصد التحديد الإيجابي لنوع الحقيقة التي يكنّها الخطاب في النص كما يفعل النظام الوجودي على ما سيتضح لنا فيما بعد ، بل يكتفي بتحديد الحقيقة بالمعنى السلبي من الفهم ، وذلك بعزل البيان عن النص وجعل الحقيقة التي يكنها ليست هي الظاهر منه ، بل لا يهمه ما عسى ان تكون هذه الحقيقة شرط ان لا تمس التشريع المعياري للعقل بشيء من التضاد والمنافاة . وبعبارة اخرى هو ان الاتجاه العقلي وإن كان يُظهر التحديد الإيجابي من فهم الخطاب ، الا انه لا يريد القطع ولا يقصده ،بل ما يهمه حقيقة هو القطع على نحو التحديد السلبي من الفهم ، وذلك بفهم الخطاب على أي نحو كان ، شرط ان لا يصادم ما يفرزه العقل المعياري من التشريع الثابت ، كما يتضح مما جاء في كتاب (فرق وطبقات المعتزلة) ، حيث ذكر ان الخياط قد سأل جعفر بن بشر المعتزلي عن معنى قوله تعالى «يظل من يشاء ويهدي من يشاء» ، وعن «الختم والطبع» ، فقال في جوابه : «أنا مبادر الى حاجة ، ولكني أُلقي اليك جملة تعمل عليها ، اعلم انه لا يجوز على احكم الحاكمين ان يأمر بمكرمة ثم يحول دونها ، ولا ان ينهي عن قاذورة ثم يدخل فيها ، وتأول الآيات بعد هذا كيف شئت»[٧٠] .

فالعبارة الاخيرة «وتأول الآيات بعد هذا كيف شئت» تعني ولا شك ان عملية فهم الخطاب عند الاتجاه العقلي لا تبتغي القطع فيما يريده الخطاب من معنى ، بل تكتفي فقط بالقطع على النحو السلبي الذي يجعل الفهم لا يصادم التشريع المعياري للعقل . وهذا ما جعل البعض يتصور ان الطريقة العقلية تتفق مع ما يريده السلف ، وان الخلاف بينهما لفظي ، حيث كلاهما لا يريد أن تكون عملية فهم الخطاب جارية على نحو التحديد بالمعنى الإيجابي ، وانهما في نفس الوقت يتفقان على رفض الظاهر أو البيان الذي يظهره النص . فقد قال العلامة البناني في شرحه لجمع الجوامع وهو بصدد قضية التأويل في الآيات

٧٠ ـ فرق وطبقات المعتزلة للقاضي الهمداني ، ص ٨١ ، دار المطبوعات الجامعية ١٩٧٢م .

والاحاديث : «الظاهر ان السلف لا يخالفون في احتمال تلك الآيات والاحاديث لتلك المعاني التي حملها عليها الخلف ـ اصحاب الدائرة العقلية ـ ، فهي عند الفريقين محتملة لتلك المعاني . غير ان السلف تركوا حملها عليها احتياطاً والخلف ارتكبوا الحمل عليها على سبيل الاحتمال لا القطع»[٧١] . ونفس الشيء فيما جاء عن الكوثري في تعليقه على (تبيين كذب المفتري) لابن عساكر[٧٢] .

لكنا نميل الى ان ما كان يريده السلف هو نفس المعنى الذي قربه ابن تيمية او ما هو قريب منه ، ويشهد على ذلك ان الاشعري بالرغم من تجاهه العقلي الا انه كان يدعو الى نفس ما دعا اليه ابن تيمية فيما بعد بالنسبة الى ما يتعلق بالموقف من الصفات الآلهية حسب فهم الخطاب .

كان ذلك فيما يتعلق بالمنافسة التشريعية بين الدائرة العقلية والنص . اما الصراع الثاني فهو صراع العقل مع العقل ، كما يتجلى بولادة الاشاعرة ، حيث ان لها نظامها العقلي من التشريع المنافس لنظام الاعتزال ، كما يشهد على ذلك آخر المحاورات التي جرت بين الاشعري واستاذه ابي علي الجبائي والتي كانت سبباً في الانفصال بينهما ومن ثم الاعلان عن التشريع العقلي الجديد . اذ سأل الشيخ الاشعري استاذه الجبائي قائلاً : ايها الشيخ ما قولك في ثلاثة ، مؤمن وكافر وصبي؟ فأجاب الجبائي : المؤمن من اهل الدرجات ، والكافر من اهل الهلكات والصبي من اهل النجاة . فقال الاشعري : فان اراد الصبي ان يرقى الى اهل الدرجات هل يمكن؟ اجاب الجبائي : لا ، يقال له : ان المؤمن انما نال هذه الدرجة بالطاعة ، وليس لك مثلها .

فقال الاشعري : فان قال : التقصير ليس مني فلو أحييتني كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن .

اجاب الجبائي : يقول له الله : كنت اعلم انك لو بقيت لعصيت ولعوقبت فراعيت مصلحتك وامتك قبل ان تنتهي الى سن التكليف .

فرد الشيخ : فلو قال : يا رب ، علمتَ حاله كما علمت حالي ، فهلا راعيت مصلحتي مثله؟ !

---

٧١ ـ عن : ابن تيمية ليس سلفياً ، ص٩ ـ ١٠ .

٧٢ ـ رسالة في الذب عن ابي الحسن الاشعري ، حاشية ، ص١٢٠ ، نفس المعطيات السابقة .

فانقطع الجبائي . .[٧٣] . وعلى هذه الشاكلة وردت محاورة قصيرة أخرى تبرز الصراع في النظام التشريعي للعقل لدى كل من الاشاعرة والمعتزلة . فقد صادف ان تقابل القاضي عبد الجبار الهمداني المعتزلي مع ابي اسحاق الاسفراييني الاشعري ، فقال الأول للغمز بالثاني : «سبحان الذي تنزّه عن الفحشاء» ، فاجابه الاخير : «سبحان الذي لا يجري في ملكه الا ما يشاء»[٧٤] .

على ان حقيقة هذا الصراع هو انه يستمد قواه وطاقته من طبيعة ما يحمله طرفاه من اختلاف في داينمو التفكير ، او الاصل المولد الفعال الذي وظيفته الانتاج المعرفي المنظم . فهو اختلاف يستمد مبرره من قبل التمايز في التأسيس القبلي للنظر ، لا من منطلق فهم الخطاب ، حيث ان اختلاف الفهم ذاته عائد إساساً الى ذلك التمايز في التأسيس المتمثل بالأصل الفعال .

لكن اذا ما كنا قد لاحظنا ان الاشاعرة ، كما في مذهب الاشعري ، منقسمة على ذاتها بين البيان والعقل ، اذ انها بيانية من حيث معالجتها المعيارية للمشكل الوجودي المتمثل بالصفات الالهية ، كما انها عقلية من حيث ارتباطها الأساس بنوع العلاقة الاساسية التي تربط ما بين المكلِّف والمكلَّف ، فان اصلها العقلي الفعال إنما يمتّ فقط الى هذه الناحية من التوجه العقلي . لذلك فالصراع العقلي المنهج بينها وبين الاتجاه العقلي المنافس لها يخضع الى هذا الاعتبار مما يحملانه من اصل فعّال وظيفته تشكيل الرؤية والانتاج المعرفي المنظم .

ويمكن القول انه بالرغم من ان داينمو التفكير لكل من هذين الاتجاهين العقليين يتقوم

---

٧٣ ـ انظر طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ، ج٣ ، ص٣٥٦ ، مطبعة عيسى الياس الحلبي وشركاه ، الطبعة الاولى ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥م . علماً بان نفس مضمون هذه المحاورة ورد على لسان كل من الغزالي والشهرستاني ، فقد قال الغزالي وهو ينقد المعتزلة : «إنا نريهم من افعال الله تعالى ما يلزمهم الاعتراف به بانه لا صلاح للعبيد فيه ، فإنا نفرض ثلاثة اطفال مات احدهم وهو مسلم في الصبا ، وبلغ آخر وأسلم ومات مسلماً بالغاً ، وبلغ الثالث كافراً ومات على الكفر ، فان العدل عندهم ان يخلد الكافر البالغ في النار ، وان يكون للبالغ المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصبي المسلم ، فاذا قال الصبي المسلم ، يا رب لم حططت رتبتي عن رتبته؟ فيقول : لأنه بلغ فاعطاني وانت لم تطعني بالعبادات بعد البلوغ ، فيقول : يا رب لانك أمتني قبل البلوغ فكان صلاحي في ان تمدني بالحياة حتى ابلغ فاطيع فاتال رتبته فلمَ حرمتني هذه الرتبة ابد الآبدين وكنت قادراً على ان توصلني؟ فلا يكون له جواب الا ان يقول : علمت انك لو بلغت لعصيتَ وما اطعت وتعرضت لعقابي وسخطي فرأيت هذه الرتبة النازلة أولى بك واصلح لك من العقوبة . فينادي الكافر البالغ من الهاوية ويقول : يا رب أوَ علمتَ أني إذا بلغتُ كفرتُ فلو أمتني في الصبا وأنزلتني في تلك المنزلة النازلة لكان أحب الي من تخليد النار وأصلح لي ، فلمَ أحييتني وكان الموت خيراً لي؟ فلا يبقى له جواب البتة . . » . لاحظ الاقتصاد للغزالي ، ص ١٨١ ـ ١٨٢ ، وشبيه به ما ذكرَه الشهرستاني في كتابه نهاية الاقدام في علم الكلام ، ص٤٠٩ ـ ٤١٠ ، مكتبة المثنى في بغداد .

٧٤ ـ انظر : روضات الجنات ، ج٥ ، ص١٧ ، تحقيق اسد الله اسماعيليان ، مكتبة اسماعيليان في قم .

أساساً بمعيار «الحق» ، إلا ان احدهما يعدّ من هذا «الحق» كياناً معيارياً غير مشروط بأي شرط خارج عن ذاته ، فهو بالتالي يجعل من اصله الفعال عبارة عن «الحق في ذاته» ، وهذا ما يحتمي به كل من المعتزلة والامامية والزيدية ومن على شاكلتها ، كأساس لتوليد النظر القبلي والانتاج المعرفي المنظّم . في حين ان الاتجاه الآخر لا يعترف بمنطق «الحق في ذاته» لانه يرى الحق مشروطاً بشرط معياري خارج عن ذاته ، وهو كونه محدداً بحسب نوع الملكية الحقيقية إن كانت فردية او مشاعية ، كما يتضح مما ينص عليه الشيخ الاشعري بقوله : « . .الدليل على ان كل ما فعله ـ الله ـ فله فعله : انه المالك القاهر الذي ليس بمملوك ولا فوقه مبيح ولا امر ولا زاجر ولا حاظر . . . فاذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء ، إذ كان الشيء إنما يقبح منّا لأنا تجوزنا ماحدّ ورسم لنا وآتينا مالم نملك باتيانه ، فلما لم يكن الباري مملوكاً ولا تحت أمر لم يقبح منه شيء . فإن قال : فإنما يقبح الكذب لأنه قبحه ، قيل له : أجل ولو حسّنه لكان حسناً ، ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض»[٧٥] .

فالذي يفهم من هذا النص هو ان أساس التفكير العقلي لدى الاشاعرة قائم على تحديدها لطبيعة الحق تبعاً للملكية ، مما يعني ان الاصل الفعال الذي يتقوم به منطق التفكير لديهم هو عبارة عن «الحق المشروط بالملكية» او «حق الملكية» لا «الحق في ذاته» . فاستناداً الى هذا الاصل يتضح ما هو عليه الانتاج المعرفي القبلي للاشاعرة ، وبه ايضاً يتحدد جوهر النزاع المنهجي مع الاتجاه العقلي المنافس لها ، بل كذلك ان عليه تتعين طبيعة الآلية التي تمارسها في فهم الخطاب . فكل ذلك هو مما يتوقف منهجياً ومنطقياً على طبيعة هذا التشريع العقلي من داينمو التفكير الذي سنسلط عليه الضوء في الجزء الثالث من هذا الكتاب .

اما الصراع الثالث فهو صراع البيان مع العقل كما حدث بين الدائرتين العقلية والبيانية داخل النظام المعياري . فقد أرادت الأولى ان تفرض العقل على النص كشرط لممارستها لعملية فهم الخطاب . بينما حاولت الاخرى كرد فعل عليها ان تقاوم هذا الفرض لتجعل الخطاب يكشف عن نفسه حقيقة البيان والإحكام . الامر الذي يعني ان هذا الصراع لم يكن دائراً أساساً حول تأسيس النظر القبلي كما هو الحال في الصراع الثاني ، وانما كان يدور حول طبيعة فهم الخطاب ، وذلك لان الدائرة البيانية توحد بين التأسيس القبلي للنظر وبين فهم الخطاب ، مما يجعل الصراع يتحرك بمدار مركزية هذا الفهم .

---

٧٥ ـ اللمع للأشعري ، ص١١٧ ـ ١١٨ ، وكذا لاحظ : التمهيد للباقلاني ، ص ٣٤١ ، تصحيح الأب رتشرد يوسف اليسوعي ، المكتبة الشرقية في بيروت ١٩٥٧م .

هكذا فعمليات الصراع بعضها كان يلوح مركز التأسيس للنظر القبلي ، وبعضها الآخر يلوح فهم الخطاب . حيث مبرر الوضع الاول من الصراع هو وجود الانفصال بين التأسيسين القبلي والبعدي للخطاب ، اي الانفصال بين النظر القبلي المتمثل بالاصول الفعالة وبين فهم الخطاب . اما مبرر الوضع الآخر من الصراع فحيث ان الدائرة البيانية توحد بين التأسيس القبلي للنظر وبين فهم الخطاب ، لذا كان الاصل الفعال لهذه الدائرة لا يقبل الانفصال عن آلية الفهم ، فهما متحدان من حيث الاساس . مما يعني ان البيان بما ينطوي عليه من «نقل» ليس مجرد أداة معرفية لطريقة الانتاج والفهم ، وانما يعبر بنفسه في الوقت ذاته عن الاصل الفعال الذي يمارس آلية الانتاج المعرفي والتوليد من خلال ممارسته لفهم الخطاب . وعليه فاذا ما كنا قد اعتبرنا من قبل ان الاصل الفعال هو عبارة عن آصرة معرفية تربط المنهج بالرؤية او الأداة بالمضمون ، الامر الذي يجعله حاملاً لوجهيهما معاً رغم استقلاله الخاص ، فاننا مع الدائرة البيانية نجد هذا الاصل ليس بمنفصل ولا مستقل عن الأداة او المنهج . فالمنهج هناهو عين الرؤية ، والتأسيس القبلي للنظر هو ذاته عبارة عن الفهم من غير فصل .

من هنا ان البيان في الدائرة البيانية من حيث كونه منهجاً فهو بمثابة العقل في الدائرة العقلية . لكنه من جهة أخرى يعبر عن رؤية عامة مستخلصةٌ من فهم الخطاب . فهو بالتالي مفروض على الفهم كمنهج ، ومستخلص منه كرؤية ، الامر الذي يجعله متموضعاً بموضع الفهم ذاته منهجاً ورؤية ، وهو بالتالي يعبر عن نفس الاصل المولد الفعال . ومع انه يتوقف على وجود الخطاب ، فان ذلك لا يدعو الى اعتبار ذات الخطاب هو عين هذا الاصل المولد ، وذلك لان الخطاب لما كان موضوع البحث فانه يظل كمادة خام لاتتحول الى داينمو للتفكير والتشغيل إلا بفضل آلية الفهم ، والتي هي بحسب دائرة البيان محددة بذات البيان ، مما يجعلنا نعود من حيث بدأنا . ومع ذلك يمكن القول بان البيان كأصل فعال ينطوي على رؤية معرفية عامة للفهم ، تتحدد بمصادر منتجة كالكتاب او السنة او غيرهما ، حيث ان هذه المصادر يمكن عدّها كاصول فعالة اذا ما أخذنا بنظر الاعتبار انها ليست شريعة كما هي من حيث ذاتها ، بل من حيث ما هي معمولة ومهضومة بآلية الفهم البياني .

على ان الاصل الفعال لما كان متحداً بالفهم في الدائرة البيانية ، فان الانتاج المعرفي المتوقف عليه هو أيضاً غالباً ما يكون متحداً به ، وهذا ما يجعل ذلك الاصل عبارة عن كل من المنهج والفهم والانتاج المعرفي . وهكذا اصبح البيان كأصل فعال وحدة مشتركة كأداة ورؤية وفهم وانتاج .

خاتمة

حضارة بين حضارتين

(مقارنة بين الحضارة الاسلامية والحضارتين اليونانية والغربية)

لعل من المسلمات الاساسية للفكر الحديث اعتباره ان تاريخ البشرية ـ ككل ـ لا يحتضن سوى ثلاث حضارات ثقافية منظرة للعالم ، هي الحضارة اليونانية القديمة ، والحضارة الاسلامية الوسيطة ، والحضارة الغربية الحديثة التي لا زالت ممتدة منذ عصر النهضة الى يومنا هذا .

وبعبارة اخرى ، ان الفكر الحديث لم يشكك في كون هذه الحضارات الثلاث هي وحدها التي قدّر لها ان تتمظهر بمظهر الثقافة المنظمة من التنظير والتفكير بعيداً نسبياً ـ عن الرؤى السحرية والاسطورية . فعلى الرغم من ظهور حضارات كثيرة ظلت حية فترات طويلة من الزمن قبل ان تتلاشى وتصبح اثراً بعد عين ، على الرغم من ذلك فليس هناك ما يؤكد انها مارست مهام التنظير المنظم في علومها ومعارفها . اذ لا نجد سوى ظنون تثار ضد اصالة العلم اليوناني بارجاعه الى صيغة مستلبة في الاصل من حضارة الشرق القديمة ، كالقول الذي ينقله الفارابي في «تحصيل السعادة» من ان للفلسفة وجوداً عند الكلدانيين في العراق ومن ثم في مصر قبل انتقالها الى اليونان . . او مزاعم وآمال قد علّقها القدماء لصالح اثبات اصالة التنظير لدى بلاد فارس في بعض العلوم ، مثل المنطق والفلسفة وما على شاكلتهما ، كالذي يخبرنا عنه ابن سينا في مقدمة كتابه «منطق المشرقيين» ، وكذلك شيخ الاشراق السهروردي الذي يرجع فلسفة الاشراق الى ما قبل اليونان في بلاد فارس .

ومع ان حضارات العالم الثلاث لم تتزامن مع بعضها ، اذ الحضارة الاسلامية جاءت بعد افول الحضارة اليونانية ، كما ان الحضارة الغربية اخذت تنمو باطراد وقت تراجع الحضارة الاسلامية وتقهقرها ، فالملاحظ ان هناك خطأً زمنياً وراء البزوغ والافول يدعو الباحث الى ان يتساءل عن علاقة هذه الحضارات ببعضها : فهل كانت تبحث عن اشكالية مشتركة ، ام لكل منها اشكاليتها الخاصة؟ ثم : هل كانت تعبر عن علاقة خطية واحدة ذات حلقات متصلة

بحيث يستضيء بعضها بنور البعض الآخر ، ام انها تمتاز بقواطع معرفية تامة؟ او كونها تشكل هجيناً مخضرماً من الامتزاج والتداخل في الثقافة التي كانت تحملها ، الى الدرجة التي تغيب عنها الاصالة المطلقة باستثناء الحضارة الاصل؟ وبعد ذلك :هل ان هذه الحضارات كانت تعبر عن طموح موحد وهدف مشترك ، ام انها تضاربت في الميول والغايات؟

هذه التساؤلات المتلازمة ضمن «اشكالية الحضارة» قد تنقلب الى تساؤلات موظفة للبحث عن شؤون حضارتنا«الغائبة» . ذلك انها كانت بين حضارتين ، فهي حضارة «ما قبل» و«مابعد» ، مما يعني ان السؤال الذي قد يجول في الاذهان هوعما اذا كان لحضارتنا شيء من التأثر والتأثير على الحضارتين الاخريتين ، فهل هي عبارة عن انجرار ثقافي لحضارة «ما قبل » ، في الوقت الذي كان لها دورها في ضمان خط التواصل الحضاري ، بمنح اكسير الحياة وتحويله الى حضارة «ما بعد»؟

ربما يذكرنا هذا التساؤل بلحظة التزامن بين ظاهرتي التراجع والتقدم للحضارتين الاسلامية والغربية ، مما قد يبعث في الاذهان تصور بأن الحضارة الاولى لم يكن لها ان تتراجع لولا ما اعطت من ذاتها مقوماتها للحضارة الاخرى ، فأصيبت من جراء ذلك بالنحول والعجز ، وان الاخرى لم يشأ لها ان تتقوم بذاتها لولا انها قد امتصت مصادر القوة والقدرة من الاولى .

وقد ينقلب السؤال الآنف الذكر الى طرح معاكس ، فيمكن ان نتساءل عما اذا كانت حضارتنا تحمل خصائص متميزة بالاصالة ، تجنبها الوقوع في التداخل الثقافي مع الحضارتين الاخريتين ، كدائرة مغلقة وسط هاتين الدائرتين؟

لكي نستوضح طبيعة التواصل الثقافي والعلاقة بين حضارات العالم الثلاث ، ودور حضارتنا وسطها ، لا بد ان نتعرف اولاً عن طبيعة الاشكالية التي استقطبت تفكير كل منها .

ويبدو انه لا توجد صعوبة في تحديد نوع الاشكالية التي استغرقت تفكير الحضارة الغربية ، فمن المعلوم ان هذه الحضارة تتصف اساساً بالعلم والتصنيع والتنظيم ، سواء التنظيم الاجتماعي أو السياسي او الاقتصادي او الاداري او العلمي الخ . . فهي بالتالي حضارة علم وصناعة وتنظيم .

اما نوع الاشكالية التي استنفدت جهد التفكير داخل الحضارة اليونانية فهي الفلسفة والغنوص ، بما تعبر عن تأملات الوجود ومراتبه الحتمية استناداً الى بعض المبادئ الاساسية وبعيداً عن التجربة والتحقيق العلمي ، وبالتالي فهي حضارة ميتافيزيق او ما وراء الطبيعة .

فمع ان وظيفة هذه الحضارة كانت من اجل توضيح حقائق الوجود بما في ذلك الكشف عن علاقات الطبيعة ، خاصة لدى طبيعيات ارسطو ، الا انها ليست حضارة علم وفيزيقا بالمعنى المألوف لهذه الكلمة . ذلك انها لا تبحث عن علاقات الطبيعة كـ«موضوع في ذاته» او من خلاله ، بل على العكس انها تحدد هذه العلاقات من الخارج بطريقة التعالي التراندستالي على ضوء المبادئ المسلم بها سلفاً . فهي تعتبر نظام الطبيعة يخضع ولا يختلف عن نظام العقل ، فما يقرره العقل هو نفسه ما يطابق نظام الطبيعة والعالم اجمع . بل ان معنى العقل الذي حدده ارسطو انما يعني النظام الكلي للعالم ، وهو نفس التحديد الذي سار عليه فلاسفة الاسلام ، والذي يستبطن القول بوحدة الوجود كلازم من لوازم مبدأ «السنخية» او التشابه بين مراتب الوجود ، الذي لم يفارق العقل اليوناني بما يعبر عن طريقة في التفكير ، كما لم يفارق سائر امتدادات هذا العقل لدى كل من فلاسفة العهد الهيليني والاسلامي . فكما اتضح لنا من قبل أن مبدأ السنخية قد وقف وراء صور التفكير التي حددت نماذج العقلية اليونانية منذ اول الفلاسفة طاليس وحتى ارسطو ، وظل يتحكم في طريقة الانتاج الفلسفي ، سراً وعلانية ، حتى تكشفت استاره مع فلاسفة العهد الهيليني والاسلامي ، مثلما هو الحال مع نومينيوس وافلوطين وفورفوريوس والاسماعيلية والفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجه وابن رشد وابن طفيل ومحي الدين بن عربي وصدر المتألهين وغيرهم .

اما اشكالية الحضارة الاسلامية فهي ليست معبئة بحمولة فيزيقية كما هو الحال مع حضارة «ما بعد» ، ولا بحمولة ميتافيزيقية كما مع حضارة «ما قبل» ، بل ان حمولتها كانت تمثل العلاقة بين الفيزيق والميتافيزيق ، بين عالم الشهادة وعالم الغيب ، بين الانسان وخالقه . فاذا كانت الاشكالية الحضارية لدى اليونان ذات طبيعة وجودية حتمية مصدرها السنخية ، وكانت الاشكالية الحضارية لدى الغرب تتردد بين الحتمية ونفيها ضمن الوجود الطبيعي دون ان تتعداه ، فان اشكاية الحضارة الاسلامية ليست من هذا النمط او ذاك ، اذ هي لا طبيعية ولا وجودية عامة ، بل هي معيارية تسود فيها قيم الدين والعبادة والفقه والكلام والتكليف ، وبالتالي فانها حضارة دين وفقه وكلام ولغة واخلاق الخ . . كل ذلك يتمحور باتجاه «نظرية التكليف» التي تربط بين الغيب والشهادة بعلاقة الامر والنهي والوجوب والحرمة والحلال والحرام والمستحب والمكروه والحسن والقبيح .

هكذا ان الحضارة الاسلامية هي «حضارة تكليف» ، ذلك ان اغلب العلوم التي استغرقتها هذه الحضارة انما تتعلق بنظرية التكليف ، سواء على نحو ما هو «موضوع في

ذاته» ، عندما لا يكون موضوع العلم هو التكليف ، بل غرضه ، كما في اللغة والكلام على ما سبق أن عرفنا ذلك ، مما يجعل من نظرية التكليف ليست مجرد اشكالية قد طغت على غيرها من الاشكاليات الاخرى داخل الحضارة الاسلامية ، بل الاهم من ذلك هو انها شكلت فعلاً البنية الاساسية في جهاز التفكير للعقل الاسلامي ، الشيء الذي يعني انه اذا كان لسائر الاشكاليات الاخرى قابلية للانقطاع والاندثار ، فان هذه الاشكالية لا يمكنها ان تنقطع الا باندثار العقل الاسلامي ذاته ، وهو ما يفسر لنا ظاهرة امتداد هذا العقل وديمومته الى يومنا هذا ، وان كان عيبه هو انه اتخذ طريق الاستصحاب والتكرار ، لا فقط مع الموضوعات التي كان يتناولها ، بل حتى مع طريقة اداء دوره في التوليد ، فهو يتعالى عن الواقع ويتحرك ضمن «فضاء» يتخذ منه سلوكاً للنزول ، معبّراً في هذا المعبر من الحركة عن «حق الله» فيما يحدده المكلّف من واجبات على المكلَّف .

ان ما يميز هذا العقل عن «الآخر» اليوناني والغربي ، هو انه وان كان يتفق مع العقل اليوناني في تحديد طريقة السير بين الفيزيق والميتافيزيق ، وذلك بطريقة التنزل من فضاء التجريد الى الواقع ، خلافاً للعقل الغربي الذي يتخذ مسيراً معاكساً في الاتجاه ، فرغم ذلك فان هناك تعارضاً مستقطباً لدى طبيعة قراءة هذا العقل بالقياس الى «الآخر» ، فاذا كانت طبيعة القراءة لدى العقل اليوناني هي «وجوديةحتمية» ، ولدى العقل الغربي «طبيعية» لا تلتزم في الغالب بالحتمية المتشددة ، بل وتتنكر لها احياناً ، كما يظهر مما لدى اصحاب جامعة ڤينا واصحاب نظرية الكوانتم وغيرهم . . فان قراءة العقل الاسلامي ليست من طبيعة ذلك «الآخر» ، فهي قراءة «معيارية» لا تتناسب مع حتمية عقل «ما قبل» ، ولا مع موضوع عقل «ما بعد» ، وبالتالي فانها ليست حتمية ولا طبيعية . بل ان ذلك التمايز بين العقول الثلاثة قد طبع اثره حتى على نفس مفهوم «العقل» . اذ اصبح تعريف «العقل» محدداً لطبيعة القراءة العقلية ـ اي طريقة الانتاج المعرفي ـ لدى كل من الحضارات الثلاث . فلدى حضارة اليونان يقصد بالعقل بانه النظام الكلي للعالم[٧٦] . ولدى حضارةالغرب ، فعلى ما صوره البعض بانه عبارة عن قواعد مستخلصة من موضوع ما[٧٧] . اما لدى الحضارة الاسلامية فهو في الدرجة الرئيسية عبارة عن قواعد للسلوك والاخلاق ، كما يستخلص ذلك من المعاجم اللغوية وغيرها . فكما عرفه المحاسبي بانه «غريزة جعلها الله في الممتحنين من عباده ، أقام به

٧٦ ـ انظر :تهافت التهافت ، ص٥٢٢ و٣٣٩

٧٧ ـ تكوين العقل العربي ، ص٢٨

على البالغين للحلم الحجة»[٧٨] وعرفه ابن حزم بأنه «استعمال الطاعات والفضائل . . وهو في اللغة المنع : تقول عقلت البعير اعقله عقلاً . .»[٧٩] . وعرفه القاضي الهمداني بأنه عبارة عن جملة من العلوم المخصوصة ، متى حصلت في المكلف صحّ منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ماكُلّف به . واعتبر أنه قد وُصف بهذا اللفظ لوجهين أحدهما- وهو مانحن بصدده- وهو «انه يمنع من الإقدام عما تنزع إليه نفسه من الأمور المشتهاة المقبحة في عقله ، فشُبِّه هذا العلم بعقل الناقة المانع لها عما تشتهيه من التصرف ، والثاني ان معه تثبت سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال . فمن حيث اقتضى ثبات سائرالعلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال شبّه بعقل الناقة المقتضي لثباتها»[٨٠] .

ومن الواضح أن التعاريف الآنفة الذكر للعقل تستبطن التمايزات في طبيعة الاشكالية والقراءة لكل من حضارات عقول العالم الخالدة . فالتعريف اليوناني يضمر خاصية التطابق بين العقل والعالم اجمع ، طبقاً لاعتبارات السنخية من التشابه بين مراتب الوجود ككل ، الشيء الذي يعني ان العقل له بنية مطلقة قادرة على تحديد علاقات الطبيعة سلفاً دون حاجة للتجريب والتحقيق .

اما التعريف الغربي فانه لا يضمر تلك الخاصية من التطابق بين العقل والطبيعة ، بل الشيء الذي يستبطنه هو ضرورة الاتصال بينهما كي يمكن استخلاص قواعد الاول من الآخر . وطبقاً لهذا التعريف فان العقل لا يفرض نفسه على الطبيعة كما هو الحال مع العقل اليوناني ، بل على العكس انه يخضع لها لا كمجرد تابع فحسب ، وانما كذلك كمتظلل بالنسبية التي يحملها الموضوع الخارجي ، اذ تصبح بنيته نسبية هي الاخرى ما دام انه يخضع باستمرار لاعتبارات التجربة والتحقيق التي يثيرها الموضوع الخارجي ذاته .

في حين ان «العقل» في التعريف الاسلامي الآنف الذكر ليس فيه اثر وجودي ، ولا له علاقة بالطبيعة ، فبنيته معيارية محددة سلفاً على نحو «الاطلاق» الامر الذي يجعلها تناسب اشكالية التكليف ، اذ لا تكليف من غير معيار .

هكذا ان القراءة المعيارية للعقل الاسلامي تجعل من الحضارة الاسلامية تختلف جذراً

---

٧٨ ـ العقل للحارث بن أسد المحاسبي ، ص٢٠٣ ، وذلك في : العقل وفهم القرآن ، تقديم وتحقيق حسين القوتلي ، دار الكندي- دار الفكر ، الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م .

٧٩ ـ الإحكام ، ج١ ، ص٥٠ .

٨٠ ـ المغني ، ج١١ ، ص٣٧٥ و٣٨٦ .

عن حضارة «ما قبل» وحضارة «مابعد» . فهي حضارة فريدة اصيلة ليس لها نظير من قبل ولا من بعد . ذلك ان اعتبار العقل الاسلامي ذا بنية معيارية تبعاً للاشكالية التي استغرقته حتى كاد ان يستنفد فيها كل طاقته ونشاطه الذهني ، لهو جدير بمنح المبرر الكافي للقول بان حضارتنا هي حضارة معيارية ، وبالتحديد انها حضارة تكليف قبل ان تكون اي شيء آخر .

ولا شك ان الاختلاف في نمط الاشكالية بين الحضارات الثلاث يعكس اختلاف الطموح الذي تهدف اليه كل منها . فطموح الحضارة الغربية هو «الهيمنة» بجميع ابعادها الطبيعية والاجتماعية ، وما ظاهرة الاستعمار سواء كان احتلالاً او انتداباً او وصاية او حماية او غير ذلك ، الا صور متعددة تعبر عن ذلك الطموح . وكذلك ظاهرة الغزو الثقافي هي الاخرى تدخل في نفس الاطار من الهيمنة والتي يحتمل لها ان تأخذ ابعاداً خطيرة في المستقبل من خلال سهولة وسرعة تداول المفاهيم والاعلام والثقافة الغربية نتيجة التقدم العلمي التكنولوجي والتقني .

اما طموح الحضارة اليونانية فهو «الكمال المعرفي» تبعاً لبلوغ العقل المفارق والاتحاد بعالم الغيب وتحقيق السعادة القصوى . وفعلاً ان التطور العقلي الذي شهدته اليونان له دلالة على هذا الطموح ذي البنية «الفردية» وسط مجتمع العوام . وقد جاء عن ابن رشد انه اعتبر الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات «اذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي الى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة ، الذي هو أشرف الأعمال عنده واحظاها لديه»[٨١] .

في حين ان طموح الحضارة الاسلامية فهو «الطاعة لحق الله» ، باعتبارها حضارة تكليف يهمها بالدرجة الاساسية ان يكون الانسان في طاعة الله وعبادته تبعاً لـ«نص الخطاب» الذي صنعت منه اشكاليتها الخاصة .

موقع الفلسفة والتصوف وعلوم الطبيعة في الحضارة الاسلامية

ان اعتبار الحضارة الاسلامية «معيارية» من حيث الاساس ربما يدفع بالبعض متحمساً للاعتراض والقول : اين ذهبت الفلسفة والتصوف والعلوم الطبيعية داخل الحضارة

٨١ـ تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ، ج١ ، ص١٠ .

الاسلامية؟ وبعبارة اخرى : لماذا كانت حضارتنا هي حضارة تكليف دون الفلسفة والتصوف ، وكذلك العلوم الطبيعية التي عرفتها هذه الحضارة والتي اصبح من المسلم بأن لها اثراً كبيراً في تكوين حضارة الغرب وقيامها؟

اما عن الفلسفة والتصوف فليس فقط انهما اقل حجماً واهتماماً بالقياس مع علوم نظرية التكليف من الفقه والكلام وغيرهما من علوم الشريعة ، بل وكذلك انهما ما قُدر ان يُكتب لهما النجاح الا بالامتزاج بالشريعة ، والعمل على اساس التوفيق معها ، خاصة اذا لاحظنا ظاهرة المرونة الكبيرة التي تمتاز بها نصوص الشريعة في القابلية على التلون بمختلف الالوان ، والتي ادركها المستشرقون من امثال جولدتسيهر وهورتن وغيرهما على ما تبين لنا من قبل .

والحقيقة ان مرونة الشريعة لا تتحدد في امكانيات التأويل اللغوي والعقلي فقط ، بل حتى في امكانية نفوذ الانظمة الغريبة والتي بعضها يتعارض من حيث الاساس مع جذر بنية العقل الاسلامي واشكاليته الخاصة . فمثلاً ان التصوف النظري حينما دخل وامتزج مع الشريعة وعلومها اصبح ينهج نهج السلف المحدثين ضمن نفس الشروط والاعتبارات في الاخذ بالظاهر وانكار التأويل ، وهو مما له دلالة قوية على قابلية الشريعة للنفوذ ، رغم ان اساسيات التصوف ـ وكذا الفلسفة ـ ظلت كما هي من دون تغيير ، بل ما حدث هو ان القراءة (الصوفية ـ الفلسفية) اخذت تسلب الطابع المعياري لـ «نص الخطاب» وتحيله الى طابع وجودي حتمي . فمثلاً ، ان الطابع المعياري للآية ﴿قل كل يعمل على شاكلته﴾ قد اميت وجيء في قباله بالآخر ، حيث لم تفسر الآية بما يتعلق بسلوك الانسان ، بل فسرت ان المقصود منها هو ان كل شيء يخرج على شاكلة الله[٨٢] ، اي ان الموجودات تصدر بالضرورة على صورة لها نوع من الشبه بأصل الوجود طبقاً لمبدأ السنخية ، وعلى شاكلة ما يروى «ان الله خلق آدم على صورته» . كذلك الآية الكريمة التي تقول : ﴿فلو شاء لهداكم اجمعين﴾ ، اذ حولت هي الاخرى الى الدلالة الحتمية ، حيث فهمت المشيئة بما ينافي حرية الارادة ، بناء على اعتبار (الاشاءة) تابعة للعلم ، والعلم تابع للمعلوم[٨٣] ، فكانت النتيجة ان سلبت قدرته تعالى ، وكأن الآية تريد ان تقول : «فلو استطاع لهداكم اجمعين» .

كل ذلك كان يجري وسط النظام الوجودي (للفلسفة والتصوف) في سياق تعامله مع

٨٢ـ انظر حول ذلك كلاًمن : الاسفار ، ج٦ ، ص٢٧٢ ، والشواهد الربوبية ، ص٤١ ـ ٤٢ ، ومفاتيح الغيب ، ص٨٧ ـ ٨٨

٨٣ـ لاحظ : شرح فصوص الحكم للجندي ، ص٣٥٣ ـ ٣٥٥ .

نص الخطاب ، من دون اخلال بالطريقة العامة لنهج المحدثين في التمسك بالظاهر ، حيث ان الظاهر هنا اصبح موضع خلاف بين ان يكون ذا دلالة معيارية او وجودية ، خاصة اذا لم يراع السياق ولا سائر النصوص الاخرى التي يبديها «نص الخطاب» ذاته . بل الأهم من ذلك هو ان «التكليف» ذاته اصبح لا يعبر عن مجرد «امر معياري» ، بل صار يمثل قبل ذلك «قانوناً وجودياً» يصدر بالضرورة مثلما تصدر سائر المعلولات والمراتب الوجودية الاخرى .

وحقيقة الامر هو ان النظام الوجودي لم يستطع ان يشكل كياناً معترفاً به الا بعد ان تستر وراء الاشكالية الاساسية للحضارة الاسلامية ، فقد اكتسى بذلك قشراً معيارياً بينما ظل لبه مختزناً للطبيعة الوجودية . فموسوعاته المعيارية التي شيدها على ذلك «اللب» ، كاحياء علوم الدين والفتوحات المكية ، وكذلك التفاسير الصوفية والفلسفية المختلفة ، كلها تعبر عن مطارح لتأسيس «المعيار» على «الوجود» . فاذا كان هذا النظام وقت تكوينه وازدهاره في الحضارة الام (اليونان) يقرأ الواقع والوجود الخارجي ـ ككل ـ قراءة وجودية حتمية ، فانه في الحضارة الاسلامية امتد بعد نفوذه ، لا ليقرأ الوجود الخارجي فحسب ، بل وليوفق لقراءة اشكاليتها الاساسية ارتكازاً على اشكاليته الخاصة ، مستهدفاً بذلك امتصاص «البنية المعيارية» وامتثالها من خلال بناء «المعيار» على «الوجود» ، الشيء الذي يعني في نهاية الأمر طمس بنية «المعيار» والقضاء على نوع القراءة التي تنسب اليه .

وعلى الرغم مما ابداه النظام الوجودي من قوة وقدرة على النفوذ والتأثير على اشكالية الحضارة الاسلامية ، فان القراءة المعيارية وبنيتها ظلت طاغية وممتدة الى يومنا هذا دون ان تزاح او تتزعزع .

ان التحليل الآنف الذكر يحدد لنا طبيعة العقل الاسلامي وممثليه ، كما انه يربط لنا بين هذه الطبيعة وبين نهاية هذا العقل . فالفكر العربي المعاصر يراهن على حقيقة الفكر الاسلامي ونهايته من خلال تحديد آخر ممثليه ، باعتباره يعكس آخر التطور للنتاج العقلي . فالبعض يميل الى اعتبار الغزالي يمثل لحظة نهاية هذا الفكر وحقيقته ، والبعض الآخر اعتبره متمثلاً بابن رشد ، وهناك من اعتبر المعتزلة هم الممثلون الحقيقيون ، والذي بنهايتهم اسدل الستار على الحركة الفكرية للحضارة الاسلامية .

ان هذه الاعتبارات لا تعكس خطأ التقييم بقدر ما تعكس خطأ المقياس الذي اسند اليه . ويبدو ان عامل الرغبة التي يحملها الباحث العربي لطريقة التفكير هي التي كانت تتستر وراء تلك التقسيمات المضللة ، فمن جهة ان التصور العام للفكر العربي المعاصر يعتبر خط الغزالي

يتقاطع تماماً مع خط ابن رشد ، بدلالة صدور «التهافتين» عنهما ، فكان التهافت الاول (تهافت الفلاسفة) ضد الخط الرشدي ، بينما جاء التهافت الثاني (تهافت التهافت) ليقاطع الاول ويدحضه . لهذا انقسم الباحثون ، فبعضهم راهن على الخط الاول مما آل به الى ان يطرد من باله الخط الثاني ، وكذلك حال ما فعله البعض الآخر . ولم يعد في التصور ان ذلك التناقض الموهوم قد التقى واجتمع لدى شخصية اخرى متأخرة هي شخصية ملا صدر الشيرازي (صدر المتألهين) ، فلا كانت لحظة الغزالي هي النهاية ، ولا لحظة ابن رشد . بل كذلك ان ما اجتمع لدى الشخصية الثالثة لم يكن معبراً عن جمع النقائض والخطوط المتقاطعة ، بل انه يمثل التقاء جهازين لنظام واحد ، وبالتالي فليست الفلسفة في تضاد مع التصوف ، فكلاهما قائمان على مبدأ واحد هو «السنخية» ، لكن الفرق الجوهري بينهما ـ كما عرفنا من قبل ـ هو ان السنخية لدى الفلسفة قائمة على اعتبارات العلة والمعلول ، بخلاف ما لدى التصوف الذي يطرد من باله فكرة العلية والتأثير اساساً .

ربما كان هذا التصور ـ كما سبق أن عرضناه ـ يغير بعضاً من التصورات المعاصرة ، اذ به تتلاشى المزاعم المعبرة عن تصادم خط ابن رشد مع خط الغزالي الذي خلط بين الفلسفة والتصوف ، او بين التفكير العقلي وبين الالهام الكشفي ، كما ستنقلب نهاية الفكر الفلسفي مما هي عند ابن رشد الى «سليله» ملا صدر الشيرازي . واذا كان بعض المستشرقين (هنري كوربان) قد ارّخ للفلسفة الاسلامية متخذاً طريقاً جديدة متجاوزاً بها التاريخ الرسمي الذي يضع نقطة النهاية عند ابن رشد ، ومكرساً جهده في الخط الذي ساد بعد تلك اللحظة لدى «الاشراقيين» فان ما نحتاج اليه كذلك انما هو ضرورة تأسيس قراءة جديدة للفكر الفلسفي والصوفي تثبّت كونهما يمثلان جهازين مختلفين لنظام واحد ، احدهما يقوم على الانتاج العقلي ، والآخر يقوم على التلقي القلبي ، بل الذي ساد في الغالب هو الجمع بين هاتين العمليتين ، الى الدرجة التي كان «الفيلسوف» ذو الطريقة العقلية متصوفاً غنوصياً (باطنياً) ، وكان «المتصوف» ذو الطريقة القلبية فيلسوفاً عقلياً .

ومع كل ما قدمنا ، فان النظام الوجودي ككل لم يكن معبراً عن حقيقة الفكر الاسلامي بما هو «موضوع في ذاته او لأجله» من الاشكالية الاساسية التي استقطبت روح الحضارة الاسلامية واستغرقتها .

ومن جهة اخرى فان (الاعتزال) الذي انتهى ، لم يرحل الا بعد ان امتد على اعقابه عقل الامامية الاثنى عشرية ، بما شحنه من روح التفكير في روعها ، لكنها زادت عليه بحركتها

الاجتهادية التي لم تتمحور كماهو «موضوع لاجل ذاته» من التكليف كما هو الحال مع الاعتزال ، بل طالت يدها الى مراكز الكشف عما هو «موضوع في ذاته» من التكليف ، وظلت هكذا دون ان تنتهي الى يومنا هذا .

ولو انطلقنا نحو دراسة الفكر الاسلامي من زاوية المنهج والطريقة في التفكير ، بغض النظر عن التمذهب والادلجة ، لظهرت لنا نتيجة جديدة تخص تقسيم التمذهب الاسلامي الذي اعتاد الباحثون ان يقسموه الى خطين متوازيين ، احدهما يعبر عنه بـ (الخط السني) ، والآخر بـ (الخط الشيعي) ، ذلك ان تاريخهما يكشف عن انهما ليسا مجرد طرفين ينضويان تحت نظام واحد هو النظام المعياري في قبال النظام الوجودي ، بل ويكشف ايضاً عن ان احدهما يتموضع كامتداد لحركة الآخر . اذ ما ان انتهت المعتزلة وكذلك حركة الاجتهاد (السني) باغلاقها وترسيمها خلال القرن الرابع الهجري ، حتى بدأت الحركة الفكرية للامامية بالتفتح ، سواء على صعيد الاصول ام الفروع ، وذلك بعد مرحلة الخطاب (الشيعي) مباشرة ، فشيدت بذلك دورة جديدة للبحث عما هو «موضوع في ذاته ولاجله» من التكليف ، واستمرت هكذا ضمن تطورات الاجتهاد الخاصة حتى يومنا هذا .

الامر الذي ننتهي اليه هو ان حقيقة الفكر الاسلامي ونهايته لا تتمثل الا بالنظام المعياري الذي بدأ مع (الخط السني) ثم امتد مع (الخط الشيعي) دون ان يلقى لذاته نهاية رغم ظاهرة التكرار والاستصحاب التي ظلت لاحقة به الى يومنا هذا .

* * *

اما مع علوم الطبيعة فهي وان كانت لم تتعارض مع اساسيات اشكالية نظرية التكليف ، ولم ينظر اليها كما كان ينظر للعلم لدى الكنيسة في العصور الوسطى بانه «دسائس شيطانية»[٨٤] ، لكنها مع ذلك لم تحظ بالاهتمام الا تحت طاولة النظام الوجودي . فالذي يلفت الانتباه هو ان الفلاسفة كانوا علماء في نفس الوقت ، والعلماء ان لم يكونوا فلاسفة فهم على الاقل دائرون في فلكهم ، اذ العلوم آنذاك لم تكن مفصولة عن الفلسفة ، بل هي (الفلسفة الدنيا) في قبال الربوبيات (الفلسفة العليا) والرياضيات (الفلسفة الوسطى) . فالفلسفة هي الام المهيمنة على سائر العلوم منذ ظهورها كاشكالية اساسية في حضارة اليونان ، وحتى امتدادها داخل الحضارة الاسلامية ، لكنها في هذه الاخيرة لم تكن مجرد استنتاج وشرح لما كان ، أنما اتخذت لذاتها مدرجاً خاصاً من التطور والابداع ، نتيجة لروح

٨٤ ـ الفلسفة العربية المعاصرة ، ص٢٦٣ ، مقال د . سهيل فرح ، الطبعة الاولى ١٩٨٨ ، مركز دراسات الوحدة العربية .

النقد التي حملها أصحابها كميزان لطلب المعرفة الصحيحة . لهذا ظهر الكثير من الكتب العلمية في نقد العلوم الاغريقية ، كتلك التي يشير اليها ابن أبي اصيبعة في كتابه «عيون الانباء في طبقات الاطباء» ، والتي منها بعض كتب الكندي ومحمد بن زكريا الرازي والبطروجي وابن الهيثم الذي له كتاب عنوانه «الشكوك على بطليموس» عبّر فيه عن اصالة النقد والابداع ، اذ ذكر فيه : « . .والواجب على الناظر في كتب العلوم اذا كان هدفه معرفة الحقائق أن يجعل نفسه خصماً لكل ما ينظر فيه» . كماظهر ما لا يستهان به من علوم ، كعلم البيئة والرياضيات والكيمياء والجغرافيا والهندسة والميكانيكا والطب وغيرها . ويكفي ان نعرف قيمة ذلك بما كتبه الفيلسوف الكندي لوحده من علوم مختلفة ، فالقائمة التي ذكرها ابن أبي اصيبعة في طبقاته تشمل عشرات العناوين لمختلف العلوم والصنعات ، هي بحق جديرة بالدهشة والاعجاب ، كان منها : رسالة في صنعة الاسطرلاب ، رسالة في استخراج خط نصف النهار وسمت القبلة بالهندسة ، رسالة في عمل الرخامة بالهندسة ، رسالة في أن عمل الساعات على صفيحة تنصب على السطح الموازي للأفق خير من غيرها ، كلام في المرايا التي تحرق ، رسالة في الشعاعات ، مسائل في مساحة الانهار ، رسالة في العمل بالآلة المسماة الجامعة ، رسالة في الأبخرة المُصلحة للجو من الأوباء ، رسالة في علة نفث الدم ، رسالة في تدبير الأصحاء ، رسالة في وَجع المعدة والنقرس ، رسالة في علاج الطحال الجاسي من الأمراض السوداوية ، رسالة في تدبير الأطعمة ، رسالة في علة كون الضباب والأسباب المحدثة له ، رسالة في علة الرعد والبرق والثلج والبرد والصواعق والمطر ، رسالة في الاجرام الهابطة ، رسالة في استخراج آلة عملها يستخرج بها أبعاد الأجرام ، رسالة في النجوم ، رسالة في نعت الحجارة والجواهر ومعادنها وجيدها ورديّها وأثمانها ، رسالة في تلويح الزجاج ، رسالة فيما يصبغ فيعطي لوناً ، رسالة في العطر وأنواعه ، رسالة في المد والجزر ، رسالة في الحشرات ، رسالة في قلع الآثار عن الثياب ، وغيرها من الرسائل الكثيرة الأخرى[٨٥] .

وكان من بين الابداعات العلمية لعلماء العرب والمسلمين هو انهم اكتشفوا الدورة

٨٥ـ لاحظ : عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ، ص٢٩٠ ـ ٢٩١ و٢٩٨ و٤٢٣ ، شرح وتحقيق نزار رضا ، دار مكتبة الحياة . كذلك : الفهرست لابن النديم ، ص٣٥٩ ـ ٣٦٥ ، المطبعة الرحمانية في مصر ، كذلك : اخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي ٣٧٠ ـ ٣٧٢ ، نشر مكتبة المثنى في بغداد ، كما لاحظ بحث الدكتور احمد الربعي ، وذلك في : الفلسفة العربية المعاصرة ص١٩٩ .

الدموية وقوانين نقل الأجسام والأبرة المغناطيسية ، كما واكتشفوا ما يقارب ألف عقار طبي ، واخترعوا الساعات الدقاقة والزوالية ووضعوا اصول علم الجبر وحساب المثلثات واسس علم الكيمياء كما وعرفوا الاستقصاء العلمي واتباع الطريقة الاستقرائية بصورة لم يعهد لها مثيل من قبل .

لكن على الرغم من الوفرة العلمية التي شهدتها الحضارة الاسلامية ، فانه لم تحدث هناك طفرة معرفية في علوم الطبيعة ، وذلك لاسباب عديدة اهمها : كثرة وشدة التقلبات السياسية التي بعثرت دولة الخلافة الى دويلات متناثرة ، مما كان له بالغ الاثر على شل الحياة العلمية والاقتصادية والاجتماعية ، ابتداء من القرن الرابع الهجري ، كذلك فان الاهتمام داخل الحضارة الاسلامية لم يكن نافذاً الا تحت ضوء القراءتين الوجودية والمعيارية ، الشيء الذي يعني ان العلم لم يكن الشاغل المهيمن على العقلية الاسلامية آنذاك . فالنظام الفسفي الوجودي لا يخفي حقيقة انشداده نحو اقصى التجريد العقلي ، للاتصال بـ«العقل الفعال» او الاتحاد معه واستلهام الحقائق مباشرة منه ، محتقراً بذلك التجربة والمادة ، باعتبار ان اللجوء اليها يمثل تراجعاً عقلياً بعد عملية الاكتمال والنضج ، فالعلم الحقيقي هو ذلك الذي يتعلق بعالم الثبات ، عالم الآخرة والربوبيات ، لا بعالم التغير ، عالم الدنيا والحسيات ، لهذا فقد اعاب صدر المتألهين على ابن سينا لاشتغاله فترة بالطب مفوّتاً عليه فرصة الكشف عن العلوم الحقيقية (الربوبيات) . وكذا ينطبق الحال على نظام التصوف الوجودي ، فهو الآخر يعد الانسان الكامل هو ذلك الذي يعلم جميع الأشياء من علمه بذاته دون حاجة الى الموضوع الخارجي . فكما يصرح العارف القونوي بأن علم الانسان بذاته «مستلزم لعلمه بجميع الأشياء ، وأنه يعلم جميع الأشياء من علمه بذاته لأنه هو جميع الأشياء اجمالاً وتفصيلاً»[٨٦] .

والحقيقة ما كانت لتلك القراءة ان تفعل اكثر مما فعلت ، ذلك ان الضرورة تقتضي لها ان تلفظ العلم بعد عملية الامتصاص التي تنالها منه ، فهي لا تحتاج اليه كـ« شيء في ذاته» ، بل لأجل بلوغ غيره من العلوم الميتافيزيقية الحقة (الربوبيات) ، الشيء الذي يعني انه ليست هناك حاجة للعلم الطبيعي بعد عملية الاكتمال والنضج التي فيها يصبح العقل ذا درجة من التجريد يتمكن خلالها من الاتصال بـ «العقل المفارق» الذي يعمل كمرآة ترى فيها الدنيا والاخرة معاً ، او الطبيعة وما بعدها .

٨٦ ـ مرآة العارفين للقونوي ص ٢١ .

اما لدى دائرة النظام المعياري ، فلا شك انه اهتم ببعض العلوم ، كعلم الحساب الذي شهد تقدماً نتيجة لعلاقته الوثيقة بالارث ، اي بنظرية التكليف ذاتها ، لكنه بخصوص علوم الطبيعة ، فليس هناك ما يدل على انه قد اولاها اهتماماً ، لا كـ«شيء في ذاته» ، ولا كـ«شيء من اجل غيره» ، ذلك انه هو الآخر كان يعتبر العلم الحقيقي انما هو ذلك المنحدر عن طريق «نص الخطاب» ، واذا كان هناك شيء ما من التشجيع على علم الطب اعتماداً على الاثر المروي (العلم علمان علم الاديان وعلم الابدان) ، فان علم الابدان هو الآخر قد هيمنت عليه القراءة المعيارية بالاندماج اولاً واخيراً بـ«نص الخطاب» دون محاكمة مع «الواقع» ، فكانت المرويات (الطبية) تؤخذ كوصفات علاجية شكلت فيما بعد كتباً من « الخطاب الطبي » ، كالطب النبوي وطب الأئمة وطب الصادق والرضا . .الخ ، وكذلك اخذت الادعية والطلاسم والتعاويذ تلعب دورها في هذا المجال ، بل ان التعالي عن «الواقع» بالانشداد الكلي نحو «نص الخطاب» قد خلق حالة من «اللامبالاة» تجاه علوم الطبيعة ، واحياناً صورة من الازدراء والاحتقار . فكما صرح البعض بأنه ليس هناك الا علم واحد يصح الاشتغال به دون غيره ، وهو «الموروث عن النبي (ص) ، وهو الذي يستحق أن يسمى علماً وما سواه إما أن يكون علماً ، فلا يكون نافعاً ، واما أن لا يكون علماً وإن سُمي به ، ولئن كان علماً نافعاً فلا بد أن يكون في ميراث محمد (ص)»[٨٧] . وقد سبق أن اعتبر الغزالي العلوم التي ليس لها علاقة بالنقل أنها إما أن تكون مضرة أو لا نفع بها ، كالحساب والهندسة والنجوم مما لم يحث عليها الشرع ولم يندب اليها[٨٨] . بل لدى البعض أن «تعلّم علم النجوم قدر ما يعلم به مواقيت الصلاة والقبلة لا بأس به ، والزيادة حرام»[٨٩] .

والحقيقة ان عامل «اللامبالاة» المتمثل بغياب عنصر «الاثارة» ، سواء على نحو ايجابي كالتشجيع ، او على نحو سلبي كالصراع والنزاع ، هو الذي كان وراء غياب النمو العلمي الى الحد الذي يشكل حضوراً قائماً كـ«كائن في ذاته» ، وذلك بخلق نوع من الاشكالية العلمية المستقلة ، بعيداً عن هيمنة القراءة الوجودية التي عملت على تقييده وتحجيمه ، وكذلك بعيداً عن سلطة القراءة المعيارية التي لم تتحرك نحوه بالتحفيز والاثارة . فلو انه كان

٨٧ـ من مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ، ج ١ ، ص٢٢٨ ، كذلك : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج ١ ، ص ٦٠ .

٨٨ـ المستصفى للغزالي ، ج ١ ، ص ٣ .

٨٩ـ عن : من العقيدة الى الثورة ، ج ١ ، حاشية ، ص ١٣٠ . لكن يبدو أن تحريم تعلم علم النجوم وتكفير المعتقدين به يعود بالدرجة الرئيسية لدى النظام المعياري الى كونه خاضعاً ضمن مفاهيم واعتبارات النظام الوجودي . (انظر بهذا الصدد : المكاسب لمرتضى الانصاري ص ٢٥ـ ٢٩ ، نشر مؤسسة مطبوعات ديني في قم) .

حاضراً بذلك الحضور من الاستقلالية ، لكان اثره كبيراً حين يتفاعل مع نظامي الحضارة الاسلامية ،لا فقط على ما سيلحقه من مسلسل «التطور في ذاته» ، بل وقلباً اساسياً لحركة «الآخر» ونموه ، سواء كان هذا «الآخر» وجودياً ام معيارياً .

ان غياب «شاغل العلم» واندماجه ضمن طاولة القراءة الوجودية والمعيارية ، قد امتد اثره الى يومنا هذا . فمنذ اصطدامنا بالحضارة الغربية اوائل القرن الماضي والى يومنا هذا والعلم بما هو «عملية تأسيس» ظل غريباً واجنبياً عن حضيرة ارضنا المعرفية .

ومع هذا الغياب للعلم الطبيعي ، فان دراساتنا الفلسفية من الطبيعي ان تكون محرومة عن ان تنتج خطاباً مؤثراً في اشكالية ذلك العلم . فهي اما انها لا تزال تقمع اي طرح يتناول قضايا العلم الحديث ، كما في بعض المؤسسات التي ظلت عالقة بالقراءة الوجودية وتبعياتها من العلم القديم ، واما انها ناقلة لما يحصل في الغرب من دون ان يكون لذاتها اي نوع من الخطاب المنتج .

ومن جهة اخرى ، يظهر لدينا احياناً طموح لقراءة العلم مجرداً عن اشكاليته الخاصة ، وذلك بارجاعه الى حضيرة «نص الخطاب» تحت هيمنة سلطة العقل المعياري . فالكتابات الاسلامية التي تُرجع بعض النظريات العلمية الى «نص الخطاب» ، وكذلك الدراسات التي ترجع العلوم العصرية الى اصول اسلامية ، كتلك التي تفسر القرآن الكريم على ضوء تلك العلوم موهمة انها تؤسس الاول على الثاني ، انما تقوم في الحقيقة بتأسيس «متشابه العلم» على «متشابه النص» ، فهي لم تتفهم كلاً منهما ضمن اشكاليته الخاصة ، وبالتالي تصبح النتيجة بذلك مجهولة او فارغة لكونها محصلة لضرب متشابهين معاً . في حين كان من المفروض قبل وضع عينة التفاعل بين النموذجين رسم الحدود لكل منهما على ضوء تحديد طريقة التفكير سلفاً .

هكذا ننتهي الى ان علومنا الطبيعية لم تشكل ، لا ماضياً ولا حاضراً ، مرحلة الشاغل والحضور ، بل كانت في الماضي تقرأ من خلال اشكالية النظام الوجودي ، واحياناً من خلال النظام المعياري ، وقد ظلت ولا زالت لم تبلغ مرحلة التأسيس بما هو «كائن في ذاته» . في الوقت الذي كانت كتبنا ومجادلاتنا دائرة في سياق علم الخلافيات (الفقه) وعلم التمذهب والايديولوجيات (الكلام) ، ولا زالت آثار هذه المعايير قائمة الى يومنا هذا .

الاتصال والانفصال (المعرفي) بين حضارات العالم

بعد كل ما قدمنا اصبح من السهل ان نعرف فيما اذا كان هناك نوع من الاتصال بين الحضارات الثلاث أم لا؟

فمن الواضح ان اشكالية الحضارة الاسلامية مختلفة عن الاشكالية لدى الحضارتين الاخريتين ، الشيء الذي يعني ان هناك قطيعة معرفية بالقياس الى حضارة «ما قبل» وحضارة «ما بعد» . ومع ذلك فان هذه القطيعة لا تعتبر كلية ومطلقة ، اذ لا ينكر وجود عنصر الامتزاج بما اثرت به الحضارة اليونانية من خلال الفلسفة وامتداداتها من التصوف النظري . ان ذلك يدل على عدم وجود تواصل بين الحضارتين الا من « الباب الآخر» ، اذ ظلت الاسس المعيارية لدى اصحاب علوم «التكليف» لا تتناسب مع الاسس الحتمية لدى اصحاب علوم «الوجود» من الفلاسفة والمتصوفة ، مما يعكس بدوره اختلاف العقلين والقراءتين معاً ، بما يستحيل التوفيق بينهما الا بخسارة احدهما للآخر ، الامر الذي حصل ـ كما أشرنا من قبل ـ والذي كان نتيجته لا فقط التأثير على علوم التكليف كالنحو والفقه والكلام والتفسير ، بل وكذلك ادى الى ظهور انظمة فكرية تتبنى ذلك الازدواج من التوفيق ، من خلال قراءة «نص الخطاب» المعياري بعقل وجودي مختلف ، كما هو الحال مع تزاوجات الغزالي وابن العربي والملا صدر الشيرازي وغيرهم . فهؤلاء لم يكونوا مجرد فلاسفة او متصوفة ، بل هم متشرعة ايضاً ، الا ان « عقلهم الوجودي» لم يكن مستمداً من معيار تشريعهم ، بل العكس هو الذي جرى ، اذ كان تشريعهم مشحوناً للتوظيف لصالح ذلك العقل الوجودي .

واذا كان النظام الوجودي المنبعث من اليونان قد صادف تربة معيارية في الحضارة الاسلامية اضطرته لان يتفاعل معها ويمتزج بها ضمن عمليات التوفيق والتلفيق ، والتي ادت الى سوق «المعيار» بواسطة «الوجود» . . اذا كان هذا ما حصل في حضارة الشرق ، فان ما جرى للنظام الوجودي في حضارة الغرب كان مختلفاً تماماً ، ذلك ان بين الحضارتين اليونانية والغربية نوعاً من الاتحاد في الاشكالية العامة ، يمكن التعبير عنه بـ«الكينونة الخارجية» . فعلى الرغم من انهما يختلفان في نوع الاشكالية ، اذ اشكالية الاولى ميتافيزيقية عقلية ، بينما الثانية فيزيقية علمية ، لكنهما يتحدان عند «الكينونة الخارجية» . وعلى اساس هذا الاتحاد بدأت عملية التحام النهضة الغربية بالتراث اليوناني .

لا شك ان هناك بدايتين لعملية الالتحام ، الاولى عبارة عن احياء التراث الادبي اليوناني والروماني ، التي بدأت منذ القرن الثاني عشر الميلادي ، والتي اثرت فيما بعد على القيام ببعض الحركات والاصلاحات الهامة على الصعيد الانساني ، منها الثورة على الكنيسة وقيام حركة الاصلاح الديني . لكن من الواضح ان هذه البداية لا تهمنا باعتبارها تفتقر الى آصرة (الكينونة) المشتركة بين اليونان والغرب ، ذلك ان تشكيل هذه الآصرة بدأت لاول مرة منذ النهضة الحديثة خلال القرنين السادس والسابع عشر الميلادي ، وذلك من خلال نقد قراءة العقل اليوناني على صعيد العلم والفلسفة ، وقد اقتضى هذا النقد اعادة النظر في عملية قراءة العقل ذاته قبل بناء الموضوع الخارجي عليه ، الامر الذي كانت تفتقر اليه ممارسة القراءة الوجودية للعقل اليوناني ، ذلك ان هذه القراءة لم تكن في حاجة الى نقد وتحليل ما دامت هناك مطابقة تامة بين الوجود والعقل الى الحد الذي يمثل الوجود انعكاساً للعقل ، وان هذا الاخير يكتشف ذاته من خلال تأمل الاول ، فالوجود هو العقل ، والعقل هو الوجود .

ان نقد قراءة العقل اليوناني وتغييرها من قبل العقل الغربي ادت الى احالة «الاشكالية» ونقلها من سماء العقل الميتافيزيقي الى ارض العلم والفيزيقا ، ومع هذه الاحالة والنقد فقد ظلت الآصرة التي تربط بين القراءتين والاشكاليتين هي آصرة «الكينونة الخارجية» ، فهي عبارة عن «الوجود العام» لدى العقل اليوناني ، لكنها عبارة عن «الطبيعة» لدى العقل الغربي . الشيء الذي يعني ان بين العقلين نوعاً من الاتصال والانفصال ، وان عملية النقد كانت ترمي الى ابراز عناصر الانفصال وسط بساط الاتصال ، وان افتراق الفكر الاوروبي بين مذاهب عقلية وتجريبية وتوفيقية لهي ذات دلالة على تلك الحالة من الاتصال والانفصال .

وعلى هذا الاساس فقد ظلت الفلسفة تتابع تقدمها في الحضارة الغربية ، في الوقت الذي اخذ العلم يتابع تطوره ، فلم يفارق احدهما الآخر ، ولا كان احدهما في غنى عن الثاني ، بل اكثر من ذلك فان تطور العلم ما استطاع ان يتخلص من جراثيم الفلسفة ، فمع ان وجودها فيه اخذ يتناقص كلما شهد تطوراً اكثر ، لكنها ظلت عالقة به حتى بعد الاعتراف الصريح باستقلال العلوم عن الفلسفة وذلك منذ حوالي منتصف القرن الماضي والى يومنا هذا . وهناك الكثير من العلماء الذين مارسوا النشاط الفلسفي والمنطقي من العلم خاصة لدى اعضاء جامعة فيينا من الوضعية المنطقية ، كاستاذ الفيزياء موريس شليك ، ونظيره فيليب فرانك ، وعالم الرياضيات هانزهان ، وعالم الاجتماع نيراث ، والمؤرخ فيكتور كرافت ، فضلاً عن ديكارت وباسكال ولايبتنز ونيوتن وارنست ماسن واينشتاين وغيرهم .

ان وجود الفلسفة الى جانب العلم ونقد احدهما للآخر كان له انعكاس قوي على اعادة بناء الحضارة اليونانية من جديد . فاذا كانت الفلسفة قائمة على العلم ، كفلسفة ديكارت القائمة على الرياضيات وفلسفة كانت القائمة على فيزياء نيوتن ومفاهيمها في الزمان والمكان المطلقين ، فان العكس كان يجري ايضاً ، اذ على رأس العلماء البارزين الذين شيدوا نظامهم العلمي من خلال الافتراض الميتافيزيقي (الفلسفي) يقف نيوتن ، فقانون القصور الذاتي وهو من اهم قوانينه للجاذبية ، مبني على فكرة «الفضاء المطلق» الميتافيزيقية . والحقيقة ان نيوتن لا يخفي احتماءه بالتفسيرات الميتافيزيقية حين لا يتمكن من ان يفسر الظاهرة العلمية طبقاً لنظامه الخاص ، فمثلاً انه حين لاحظ ان حركات الكواكب والمذنبات في النظام الشمسي منتظمة من دون انحراف بخلاف سائر المذنبات التي تدور خارج هذا النظام في مدارات منحرفة كثيراً عن المركز ، فانه قد عزى ذلك الى الفكرة الميتافيزيقية القائلة بـ«التدبير الإلهي» وراء الجمال الذي يتصف به نظامنا الشمسي بكواكبه ومذنباته[٩٠] .

كما ان نظرية اينشتاين المتأثر بالفيلسوف الفيزيائي ارنست ماسن ، كانت موضع اتهام الناقدين لكونها تحمل عناصر يعتقد انها ميتافيزيقية غير مستمدة من الخبرة مباشرة او غير مباشرة ، من قبيل مبدأ ثبات السرعة ومبدأ النسبية[٩١] .

ان هذا التفاعل بين الفلسفة والعلم ، والذي جعل الفلاسفة يهتمون اساساً بقضايا المعرفة والعلم ، كما وجعل الكثير من العلماء يهتمون بالفلسفة ، قد ادى اخيراً الى الانجرار وراء الحضارة اليونانية ، فقد آل الأمر الى ان تكون الحضارة الغربية عبارة عن امتداد للحضارة اليونانية .

والسؤال الذي يطرح بهذا الصدد هو بأي معنى يمكن اعتبار هذا الامتداد والتماثل؟

هناك من يعتبر ان المماثلة بين الحضارتين تتمثل في كون العقل الغربي هو كنظيره اليوناني يتبنى الاعتقاد بمطابقة العقل لقوانين الطبيعة ، مستشهداً على ذلك بديكارت وغاليلو والعلم المعاصر عن الذرة والفضاء ، بل وبما فهمه «العلم المعاصر» عن العقل بانه جملة من القواعد المستخلصة من موضوع ما ، مما يعني ضمنياً المطابقة بينه وبين قواعد

٩٠ ـ فلسفة العلم ، ص١٥٤ ، فيليب فرانك ، ترجمة د . علي علي ناصف ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٣ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر .

٩١ ـ لاحظ الفصل السابع من المصدر السابق .

الموضوع[٩٢] .

والحقيقة ان هذا التصور يمكن ان يصدق على عصور ما قبل القرن العشرين ابتداء من النهضة فعصر التنوير ثم الحداثة ، لكنه لا يصدق ابداً مع عصر هذا القرن . فقد كاد يصبح من المسلم به ان قوانين الطبيعة الاساسية عبارة عن صياغات عقلية مفترضة لا تعبر بالضرورة عن مطابقتها للطبيعة ، فعلى الاقل انه فيما يتعلق بالنظريات ذات التعميم العالي والنظريات التي تتناول الظواهر البعيدة عن مجال الخبرة والتجربة الحاسمة ، ان من المستحيل اثباتها على وجه اليقين ، فما من نظرية من تلك النظريات الا وتعبر عن بعض الافتراضات التي تعزز بالشواهد والتجارب ، لكن دون ان تصل الى مرحلة الحسم ، لهذا فقد تتنافس اكثر من نظرية على تفسير ظاهرة ما ، وفي هذه الحالة يميل العلم المعاصر الى الاخذ بالنظرية التي يتوفر فيها عنصر البساطة والاقتصاد والجمال بشكل اعظم[٩٣] ، فضلاً عن التعزيز بالمشاهدات والتجارب . وعليه لا يمكن ان نتصور ان ما عرف عن الذرة وعن الفضاء هو بالضرورة يطابق واقع الامر كلياً ، فلا زالت هناك فروض وتقديرات بقدر ما كانت الظاهرة بعيدة اكثر عن مجال الخبرة المباشرة ، فضلاً عن ان العلم المعاصر يؤمن بان معرفة الموضوع الخارجي كـ «شيء في ذاته» اصبح من المستحيلات مثلما كان يراه عمانوئيل كانت ، ذلك ان تأثر الموضوع بوسائل المعرفة المسلطة عليه ، كالاشعة مثلاً ، يجعل من المستحيل على العقل البشري ان يطابق ما هو عليه الموضوع الخارجي ، اما تعريف العقل ـ الآنف الذكر ـ فانه لا يطابق واقع الافتراضات العقلية البعيدة عن مجال الخبرة المباشرة ، ذلك انها ليست مستخلصة من الموضوع الخارجي ذاته .

وهناك من عبّر عن التماثل والامتداد بين العلوم اليونانية والعلوم الحديثة ، كما لدى الفيلسوف الفيزيائي ، فيليب فرانك الذي لا يرى وجود خط حاسم بين طريقة العلم الأرسطية وبين طريقة العلوم الحديثة ، سوى أن هذه الأخيرة تفضل معايير التحقق ، بينما تمر الاولى على الاستقراء بصورة فورية لتنتهي الى انتاج تعميم عالي التجريد . وقد اعتمد فرانك في ذلك على فرانسيس بيكون ، الذي يُعزى له الفضل في التحول من الفلسفة الأرسطية الى العلوم الحديثة . فقد كتب بيكون مقارناً بين الطريقة الأرسطية والطريقة العلمية الحديثة ، معتبراً أن الطريقتين كلتيهما تبدآن من الحس لتصلا الى أعلى التعميمات ، لكن الفرق بينهما هائل ، اذ الطريقة الأرسطية تُلقي نظرة عابرة على التجربة والاستقراء ثم تشرع فوراً بوضع

٩٢ ـ لاحظ : تكوين العقل العربي ، ص٢٨ .

٩٣ ـ انظر الفصل الأخير من كتاب فلسفة العلم لفيليب فرانك .

تعميمات مجردة وغير مفيدة . أما الطريقة الحديثة فهي تظل تعايش التجربة وتتدرج بمراحل متوسطة حتى تصل شيئاً فشيئاً الى التعميمات العلمية العالية ، وهي التي وصفها بأنها لم تجرّب بعد[٩٤] .

والواقع أن هذا التصوير الذي أبداه بيكون صحيح من جهة اعتماد العلم الأرسطي ، لكن مع ذلك ينبغي ألا نبتر هذا العلم من طريقته القياسية التي تبدأ من المبادئ العالية لتتنزل الى المبادئ المتوسطة ، وما عملية الاستقراء المضمرة الا كواسطة تطبق عليها تلك المبادئ . فمهما كان شكل الطبيعة وعلاقاتها ، فإن المبادئ العالية تظل على «شكليتها» في أداء دورها من توليد النتائج . فالعملية أشبه ما تكون بـ«عملة ذات وجهين» ، فكيفما كان وجه الطبيعة فإنها تظل تخضع بشكل أو بآخر لمصداقية المبادئ العالية . لذا فإن فكرة «الكمال» والبحث عن «المكان الطبيعي» التي نعتها بيكون بأنها «تعميمات مجردة غير مفيدة» ، كلها ترتكز أساساً على المبادئ العليا في الفلسفة الأرسطية ، وليس على الاستقراء ذاته . ومع ذلك فانه لا يمنع من وجود بعض التماثلات على صعيد علم الطبيعة بين الفلسفة اليونانية والغربية ، كالذي أبرزه سانتهلير بخصوص تقدم أرسطو على ديكارت ونيوتن في عدة مبادئ تتعلق بالطبيعة وحركتها . فلنيوتن ثلاثة قوانين في الحركة سبق أن دعا اليها ديكارت ومن قبله أرسطو ، وهي كما حددها نيوتن كالآتي :

١ ـ ان كل جسم اذا لم يعترضه عائق ما ؛ يمكث في حالة ثبوته وسكونه ، وكذا في حالة حركته التي تقع مستوية على خط مستقيم .

٢ ـ تكون التغيرات والحركات متناسبة دائماً مع القوة المحركة وتقع على الخط المستقيم الذي طبعت عليه هذه القوة .

٣ ـ يكون رد الفعل مساوياً ومقابلاً للفعل[٩٥] .

---

٩٤ ـ المصدر السابق ، ص٣٦٤ ـ ٣٦٦ .

٩٥ ـ كما أن هناك أربع قواعد ذكرها نيوتن كمنهج عام لدراسة علم الطبيعة ، وهي تقترب الى حد كبير من طريقة أرسطو ، ويمكن اجمالها كالآتي :

١ ـ لا تعمل الطبيعة شيئاً عبثاً ، ولا ينبغي للباحث أن يقبل عللاً الا تلك التي هي ضرورية لتفسير الظواهر .

٢ ـ وكنتيجة للنقطة الأولى أن التماثل في النتائج يجب أن تعلل بعلة مشتركة .

٣ ـ وكتوسعة على النقطة الثانية فان«كيوف الأجسام التي ليست قابلة لزيادة ولا نقص والتي تتعلق بجميع الأجسام التي يمكن أن تكون موضوعاً للتجارب ، يجب أن تعتبر عامة لجميع الأجسام على العموم ، على هذا الامتداد والمقاومة أو الصلابة وعدم قابلية النفوذ وقابلية الحركة والسكون هي كيوف توجد في الأجسام التي نستطيع ملاحظتها ، فيجب اذاً أن تتعلق بجميع الأجسام على العموم . ويضيف نيوتن الى هذه الكيوف كيفين آخرين هما قابلية القسمة الى ما لا نهاية =

يبقى ان نصور محاور التمثيل والامتداد بما آل اليه العلم المعاصر رغم اختلاف طريقة التفكير لدى كل من الحضارتين اليونانية والغربية . فمن جهة ان العلم المعاصر قد آل اخيراً يبتعد عن الميول المادية والميكانيكية في تفسير ظواهر الطبيعة التي كانت تغطي عصر القرن التاسع عشر وتشبع طموحاته الايديولوجية ، واخذ يقترب شيئاً فشيئاً الى اعتبارات متباينة لـ«اللامادية» . فقد اضطر العلماء الى ان يتسلحوا باقتراحات وفرضيات تتحرر من قيود النظر المادي والميكانيكي الذي لم يعد قادراً على حل المشاكل العلمية العميقة ، الامر الذي وجّه العلماء وجهة اخرى جديدة تتبنى جملة من المفاهيم القابلة للتوظيف والتشغيل ، كمفهوم الطاقة والنسبية والموجة واللاتحدد وغيرها ، اذ وضعت اساساً لحل مشكلة الظواهر التي استعصت على التفسير المادي ، من قبيل حل مشكلة طفرات الجسيم الذري بين المدارات بواسطة فكرة الموجة ، وحل طريقة سير كمات الضوء من خلال المجال الموجي الكهرومغناطيسي ، وكذلك حل مشكلة الزمان والمكان بالنسبية التي طرحها اينشتاين ، الخ . .

ولقد كان لهذا التسليح نتائج هامة لصالح النزعات (المثالية) التي تسربت وسط اغلب علماء العصر . فقد شعر العلماء انهم في الحقيقة لا يدرسون المادة الخارجية بشكل منفصل عن تدخلات العقل ذاته ، اذ اصبح من الواضح انه لا يوجد حد فاصل بين الشاهد وما يشاهده ، او بين عقل العالم وبين الموضوع الذي يخضع لدراسته ، كما يستفاد من نسبية اينشتاين[٩٦] . بل هناك من العلماء من يتوغل في (المثالية) الى درجة يضع فيها المادة كشيء مشتق من العقل ، كما هو الحال مع ماكس بلانك رائد نظرية الكوانتم[٩٧] .

ان انتشار الميول (اللامادية) لعلم القرن العشرين لم يغط ساحة الاكاديميين من العلماء ، بل اخذ يتسرب الى الوسط الثقافي ، الامر الذي جعل بعض دوائر المعارف تبادر الى نشر هذه الحقيقة ليُحتفظ بها في سجل تاريخ العلم . فدائرة المعارف البريطانية تشير صراحة

= والجذب . .» .

٤ ـ يجب التمسك بالنتائج الصادقة المتحصلة من استقراء الظواهر ضد كل فرض مضاد . فهي تعتبر حقة مالم تظهر أنها تحتمل استثناءات .

(انظر مقدمة الاستاذ سانتهلير لكتاب علم الطبيعة لأرسطو ، ص٧٠ ـ ٧٨ و٨٠ ـ ٨٢ ، ترجمه الى العربية أحمد لطفي السيد ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٣٥٣هـ ـ ١٩٣٥م .

٩٦ ـ فلسفة العلم ، ص٢٢٤ .

٩٧ ـ من نظريات العلم المعاصر الى المواقف الفلسفية ، ص٨٢ للدكتور محمود فهمي زيدان ، ١٩٨٢ ، دار النهضة العربية .

بالقول : «يميل العلم المعاصر الى الابتعاد عن مذهبي المادية والميكانيكية والاقتراب من الاعتراف بغير العوامل الميكانيكية في ظواهر الطبيعة ، حتى الظواهر الفيزيائية»[٩٨] .

ان الاعتبارات المختلفة للاتجاه (اللامادي) ، اذا ما اضفنا اليها الاهتمام المعاصر بمحاولة طرق العلوم الروحية والدخول في عالم هو اقرب للغيب منه للشهادة ، سيجعلنا ندرك بأن العلم المعاصر آخذ في العودة الى ما كان يجري من تفاسير ورؤى داخل النظام الوجودي لحضارة الام ، التي قامت على اساس العقل ولصالح التجرد الروحي ، الى الدرجة التي كان ذلك النظام يجعل من العامل (العقلي ـ الروحي) يشغل مكاناً يمثل فيه (داينمو) حركة الكون والوجود بأجمعه . فتفسير الظواهر الطبيعية كان يقوم على الاعتبارات العقلية بتأثير «عالم الامر» على «عالم الكون والفساد» ، اي بتأثير عالم ما فوق القمر على عالم ما تحته ، كما ان النظر الى ما يجري في الوجود ككل من اوله الى آخره ، كان يصور هو الآخر بانه يقوم على الادراك الروحي تبعاً لمبدأ السنخية .

ومن الجدير بالذكر ان التفسير الروحي لظواهر الطبيعة لم يشغل ساحة الحضارة اليونانية ورضيعتها الغربية التي اخذت تقترب منه ، بل أن الحضارة الإسلامية هي الاخرى لم تغفل مثل هذا التفسير لدى بعض اتجاهاتها ، خاصة وان بعضاً من آيات القرآن الكريم تلوّح الى ذلك العامل الى ما يكاد ان يكون صريحاً ، كما في قوله تعالى ﴿وان من شيء إلاّ يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾ ، ﴿يومئذ تحدث أخبارها بأن ربك أوحى لها﴾ ، ﴿انطقنا الله الذي انطق كل شيء﴾ .

لهذا فقد وُفق الفلاسفة المسلمون في تفسير مثل هذه الآيات ، باعتبارها تتناسب كلياً مع منطوق اعتبارهم الروحي لتشكلات الوجود حسب السنخية[٩٩] . اما داخل النظام المعياري فلا ينكر ان بعض الفرق العقلية كالمعتزلة قد اخفقت في تفسيرها لتلك الآيات ، اذ رفضت ظاهر «النص» تعويلاً على ظاهر «الحس والمشاهدة» ، فكانت عملية التفسير تجري على نحو التأويل .

ولم يكن التفسير الروحي وحده هو الذي اخذ العلم المعاصر يقترب منه ، بل الاهم من ذلك هو ان هذا العلم اخذ ينحو نحو وحدة الوجود التي تمثل اهم منطوقات الحضارة اليونانية وامتداداتها ، فتارة تجسدت هذه (الوحدة) خلف الرؤية العلمية التي هيمنت على

---

٩٨ ـ فلسفة العلم ، ص ٢٢٤ .

٩٩ ـ لاحظ : الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة لصدر المتألهين ، ج ١ ، ص ١١٨ـ١١٩ .

عصرنا هذا ، واخرى فانها طفحت على لسان بعض رموز العلم واساطينه من الذين تأثروا بالنظام الوجودي لحضارة الأم .

لقد كانت وحدة الوجود في الحضارة اليونانية وامتدادتها مفضوحة صريحة ، واحياناً مشاراً اليها في لغة الخطاب ، على نحو ما قيل : «اذا فهمت ورقة واحدة من اوراق الاعشاب فسوف تفهم الكون جميعاً» ، وما يقال من ان «كل شيء في اي شيء» ، ومن خلال الاعلان عن تشاكل عوالم الوجود وتطابقها ، او من خلال تقسيم الوجود الى مراتب متفاضلة ضمن النوع الواحد ، كتقسيم صدر المتألهين للوجود الى اربعة مراتب هي الجسم الطبيعي والجسم النفسي والجسم العقلي والجسم الالهي[١٠٠] ، كلها منضمة في نوع واحد هو عبارة عن «جسمانية الوجود» .

ومع ان النظام الوجودي ما كفّ يعلن تصريحاً وتلميحاً عن تبنيه لوحدة الوجود ،الا ان هذه الوحدة داخل الحضارة اليونانية وامتداداتها قبل الحضارة الاسلامية لم تنفرز بشكل واضح ودقيق ، اذ ان ذلك قد جرى لأول مرة وسط الحضارة الاسلامية ذاتها ، خاصة لدى المتأخرين داخل النظام الوجوي ، اذ اعتادوا ان يفصلوا القول في انواع تلك الوحدة حتى بلغت احياناً ستة انواع كما عند النراقي[١٠١] ، غالباً ما تعتمد عملية الفرز على «التشبيهات» الواردة في توضيح تلك الوحدة ، لكونها قضية قد طبع عليها بانها تفوق مستوى حد العقل وتصوره . ومع ذلك فان التأمل في تلك الانواع يمكن ان يردها الى نظريتين اساسيتين متمايزتين ، احداهما تتبنى السلسلة الرتبية من العلة والمعلول دون خلط واختلاط ، وهي التي تنسب الى «الفلسفة» ، والاخرى لا تتبنى ذلك ولا تجعل للمرتبة الاصل مكانة مختصة بذاتها متعالية عن سائر الرتب التي تدنو منها ، والتي تنسب الى «التصوف» ، رغم ان ظاهرة الاختلاط والتزاوج بين الفلاسفة والمتصوفة ، وكذلك التشابه والتداني في الطرح لدى كل من المنظومتين الآنفتي الذكر ، كل ذلك جعل من الصعب الفرز بشكل مطلق وتام فيما اذا كان رمز الطريقة المزدوجة يتبنى وحدة الوجود «الفلسفية» او «الصوفية» .

كان من الواجب علينا ان نذكر بتلك الاعتبارات ، كي نعرف اي نوع لوحدة الوجود استعادها العلم المعاصر عن الحضارة الام وامتدادها . فالمسلمات العلمية المعاصرة حول تحليل المادة والطاقة ورد كل منهما الى الآخر ، وكذلك ارجاع جميع الاشياء من العناصر

---

١٠٠ ـ لاحظ : شرح اصول الكافي لصدر المتألهين ، كتاب التوحيد ، باب النهي عن الجسم والصورة .

١٠١ ـ لاحظ : قرة العيون للنراقي ، ص ٢١٠ ـ ٢٣٥ .

والمركبات الكونية الى جسيمات متماثلة واقعة في «بساط موجي» يفوق التصور العقلي ، الامر الذي يجعل من حركاتها وتفاعلاتها تتخذ انساقاً هندسية تمثل اساس التكثر والاختلاف الذي نراه في الوجود الطبيعي . ان هذه المسلمات لهي ذات دلالة واضحة على وحدة الوجود ـ ولو في اطارها الطبيعي الضيق ـ التي كان القدماء المسلمون يصعب عليهم توضيحها ، فشبهوها بتشبيهات عديدة كالشعلة الجوالة ، والبحر وامواجه ، والنور واختلافه في القوة والضعف ، واللوح والمداد ، وغير ذلك من التشبيهات الاخرى[١٠٢] . لكن اقربها الى الفهم العلمي هو ذلك الاخير ذو المغزى (الصوفي) من وحدة الوجود .

فالمداد المطبوع على اللوح بأحرف مختلفة تبرز حالة ما كان يسمى بـ «الكثرة في الوحدة ، والوحدة في الكثرة» . اذ لا وجود في اللوح سوى المداد ، ومع ذلك فالتنوع والاختلاف في شكل هذا المداد ـ بالحروف ـ انما يعني وجود التكثر وسط الوحدة ، ووجود الوحدة في التكثر . فهذا التصوير الذي صوره اصحاب النظام الوجودي داخل الحضارة الاسلامية يطابق الى حد كبير ما توصل اليه العلم المعاصر من ان الجسيمات (النهائية) لها وحدة على صعيد المماثلة في قبال كثرتها . وكذلك ، بل الاهم منه ، هو انها لما كانت اساس ما ينتج عنها من عناصر ومركبات واجسام مختلفة ـ بل ومتضادة ايضاً ـ بطريقة التكدس والتنقل والتذبذب والتهندس والاختفاء والكمون وسط البساط الموجي الذي لا يعني شيئاً دونها ، انما هو عبارة عن اعادة احياء تلك المقولة الفلسفية الآنفة الذكر «الكثرة في الوحدة ، والوحدة في الكثرة» . فالتكثر والتنوع في مختلف اجزاء الطبيعة ومظاهرها وعلاقاتها مستمد من تلك النقطة الجوهرية لوحدة الجسيمات التي تبرز عنها المظاهر المختلفة وسط لوح التموجات . وعلى الرغم من انها هي الموجودة حقيقة وليس هناك شيء آخر غيرها في عالم الكون ، فانها تبدو مختفية تماماً ، وما يظهر من عوالم كونية مختلفة ، انما هو عبارة عن مظاهر لها تسترها وتخفيها ، بل هي عين السراب في محط النظر والتدقيق ، اذ حقيقة ما هو موجود هو «الجسيم» وحده ، وما عداه عبارة عن اوهام ناتجة عن نشاطه الموجي ، الذي هو بمثابة النشاط الروحي لـ «ارادته الحرة» في الحركة ولطاقته العظيمة التي يحملها ، الشيء الذي يماثل قول اصحاب النظام الوجودي في الحضارة الاسلامية من ان «الوجود» لشدة ظهوره كان اكثر الاشياء خفاء ، بل هو الظاهر والباطن ولا شيء غيره في لوح الوجود البتة ، او

---

١٠٢ ـ انظر كلاً من : اسرار الشريعة واطوار الحقيقة لحيدر الآملي ، ص٧٧ ـ ٧٨ . وكلمات مكنونة للفيض الكاشاني ، ص٣٧ ـ ٣٩ . وقرة العيون للنراقي ، ص٢٠٧ ـ ٢٠٨ . وتحفه للكَيلاني ، ص١٣٠ ـ ١٣١ .

قولهم صراحة ليس في الوجود الا «الله» وما عداه وهم وباطل ، او كما قيل :

كل مـــا في الكون وهـم او خـــيـــال

او عـــكـــوس فـــي المـــرايـــا او ظـــلال

لذلك كانت النزعات المثالية التي عصف بها القرن العشرون وسط علماء الفيزياء الى الدرجة التي شكك الكثير منهم بوجود الاشياء او نفوها ، انما يعبر عن اعادة احياء حالة قد سبق ان عاشها رموز النظام الوجودي .

واذا ما كان التحليل الآنف الذكر للنتاج العلمي يزودنا بدلالة «صوفية» عن وحدة الوجود ، فان رمز العلم المعاصر ، اينشتاين لا يخفي اعتقاده بتلك الدلالة متأثراً بالفيلسوف اسبينوزا الذي يظن انه قد تأثر بدوره بمحي الدين بن العربي ، مما يعود بنا من جديد الى احضان النظام المعرفي للحضارة اليونانية داخل الحضارة الاسلامية .

يضاف الى ذلك ، ان التأمل في التحليل الفلسفي الذي ضمنه وأقامه بعض رموز العلم كإينشتاين ذاته ـ على حصيلة النتاج العلمي يمكن ان يرشدنا لا فقط الى معرفة ما كان يكنّه ذلك التحليل من «لفيف» وحدة الوجود ، بل ويرشدنا كذلك الى الطابع اللامادي (العقلي ـ الروحي) الذي تتمثل فيه تلك الوحدة ، فضلاً عن اعتبارات اخرى قد سبق اليها النظام المعرفي الوجودي داخل الحضارة الاسلامية .

فقد انصب اهتمام اينشتاين حول معرفة البنية الخاصة للموضوع الخارجي ، فهو لا يرى هذا (الموضوع) عبارة عن جسم او ذات لها وجود ، بل يعتقد استناداً الى التحليل العلمي ان اي جسم حقيقته عبارة عن مجموعة حوادث متشابكة هي التي تعطي صفة ما نعبر عنه بـ«الجسم» الذي يتألف منه الكون ، وان كل حادثة تحدث مرة واحدة في نقطة مكانية ولحظة زمنية واحدة لا تتكرر ، في الوقت الذي لا توجد حادثة وحيدة منعزلة ، كما لا توجد حادثة بسيطة ، اذ الحادثة من جهة التحليل تعبر عن مركب آخر من الحوادث ، وهكذا . . وحيث ان الحوادث تحدث في مجاميع على هيئة نسيج مسلسل يرتبط بعضه بالبعض الآخر ، اشبه بالقطعة الموسيقية او بصورة فلم على شاشة السينما ، انما يوهمنا وكأنه شيء واحد ثابت له هويته وديمومته الخاصة .

لا شك ان هذا التصور للحادثة يفوق الادراك الحسي ، وذلك لانه لا توجد هناك حادثة بسيطة يمكن ادراكها بشكل منفصل ، لهذا اعتبرها اينشتاين عبارة عن امر مجرد او استدلال من سلسلة طويلة لمقدمات رياضية ، فلا توصف الا وصفاً رياضياً مجرداً . وقد استفادت

نظرية الكوانتم من هذا التصور للحادثة فطبقته على عالم الذرة ، حتى اصبح الالكترون هو الآخر كسائر بقية الحوادث لا يشكل جسيماً له ثباته ووضعه المكاني المحدد ، بل هو عبارة عن مجال من موجات هي في حد ذاتها مؤلفة من سلسلة مجموعات من الحوادث . ثم جاء مبدأ (هايزنبرج) في «اللاتحدد او اللايقين» ليكلل تلك النتائج ، اذ جعل من الالكترون يتصرف وكأن له مجالاً من الارادة الحرة نسبياً ، بحيث لا يمكن تحديد وضعه المكاني وحركته بدقة مطلقة اذا ما حاولنا عزله عن نظائره من مجاميع الالكترونات الاخرى .

ولم يتوقف الحال من مد نظرية «الحادثة» لاينشتاين ، من عالم الكون والطبيعة الجسمية الى عالم الذرة ، بل اعقب ذلك مد آخر فيه خطورة جسيمة على دنيا الطبيعة والمادة ، فقد قام فيلسوف العلم المعاصر ، برتراند رسل بسحب بساط «الحادثة» ليغطي به «الاحساس الذهني» مضافاً الى المادة والطبيعة ، فهو يذهب الى ان المادة الخارجية لما كانت تسبب لنا الاحساس في حواسنا ، وحيث ان المادة والاحساس يتألفان معاً من حوادث ، فلو انا افرغنا الحادثة من محتواها فسوف لا يعد بامكاننا ان نقطع ونتيقن فيما اذا كانت مادة او عقل ، باعتبارها تناسبهما معاً[١٠٣] .

ان النتائج التي يمكن ان نستخلصها من تحليل نظرية «الحادثة» ـ ابتداء من اينشتاين ومن بعده نظرية الكوانت ثم انتهاء ببرتراند رسل ـ وعلاقتها بالنظام المعرفي الوجودي للحضارة اليونانية ، هي كالآتي :

اولاً :ان البساط الذي سحبه برتراند رسل للحادثة الى ما يغطي عالم الاحساس والعقل ، يجعل من التفكير العلمي المعاصر لا ينظر الى عالمي العقل والمادة نظرة تعددية ثنائية ، فهما يعبران عن طبيعتين من سنخ واحد هو الحادثة . كما ان الاعتقاد بأن حقيقة الامر الخارجي ليس هو الجسم او الهوية ، بل مجاميع مسلسلة من الحوادث المتشابكة ، وحيث ان الحادثة في نهاية التحليل هي امر مجرد لا يقبل الحس ، واذا ما اضفنا الى ذلك التصور الموجي للحادثة ، وكذلك «السلوك الحر» للجسيم . . اذا ما اخذنا بجميع هذه الاعتبارات اصبحت النتيجة تقترب بشكل بيّن من وحدة الوجود الروحية او العقلية ، الامر الذي يعني الوقوع مرة اخرى في حوض النظام المعرفي الوجودي . ذلك ان هذا النظام يؤكد على مثل هذه الوحدة الى الدرجة التي تصبح فيه الطبيعة عبارة عن صورة عقلية منعكسة عن العقل لا

١٠٣ ـ لاحظ : مشكلات الفلسفة ، ص ٤١ و٤٦ للدكتور ماهر عبد القادر محمد علي . وكذلك : من نظريات العلم المعاصر الى المواقف الفلسفية ، ص ٦١ و٧٩ ـ ٨٠ .

العكس ، اذ لما كانت الطبيعة مؤلفة من صورة ومادة ، والمادة ليست بشيء لانها ـ عند ذلك النظام ـ عبارة عن قابلية لتشكلات الصور ، تصبح حقيقة الامر الخارجي بصورته ، والصورة عبارة عن درجة من درجات الادراك لقاعدة اتحاد العاقل بالمعقول والمدرك بالمدرَك ، الشيء الذي يعني في نهاية المطاف ان الصورة الخارجية للطبيعة انما هي عبارةَ عن عقل متنزل ، حسب ما تقتضيه السنخية .

ثانياً : بحسب التحليل الآنف الذكر تصبح الحادثة عبارة عن اساس ومظهر في آن واحد ، فهي اساس جميع المظاهر ، لكونها جميعاً مؤلفة من حوادث ، لكنها في نفس الوقت عبارة عن مظاهر لحوادث اخرى تؤسسها الى غير نهاية ، اذ كما علمنا ان الالكترون وكل ما هو اقل منه من الجسيمات هو بدوره مركب من حوادث ، الشيء الذي يعني ان هذه الجسيمات هي عبارة عن اساس ومظاهر في آن واحد ، فهي اساس بناء المظاهر الاشد منها تركيباً ، كما انها مظاهر لحوادث ابسط منها بنية ، مما يعني ان الاساس والمظهر هما من سنخ واحد ، اذ بعضها مشكل من البعض الآخر ، كما ان الكثرة فيها تصبح هي الاخرى وهمية ، فكلما اشتد تركيب الحوادث كلما زادت وهميتها ، وهو يطابق ما سبق ان اكد عليه النظام الوجودي من وهمية الكثرة في عالم الطبيعة والكون .

ثالثاً : لما كان عالم الكون عبارة عن وحدة ممتدة غير متناهية من الحوادث ، وكانت الحادثة لا تحدث الا لمرة واحدة في نقطة مكانية ولحظة زمانية ، فان بقاء العالم وعدم فنائه وانتهائه انما يعبر عن «البقاء النوعي» مع زوال الافراد ، فافراد الحوادث تنتهي وتزول ، لكن صيرورة التجدد تجعل من بقاء الحوادث كنوع هو الذي يحافظ على ديمومة العالم واستمراريته . وهذا ما سبق ان اكد عليه النظام المعرفي الوجودي من فناء الافراد وبقاء النوع[١٠٤] .

رابعاً : ان تجدد الحوادث كما تقتضيه نظرية «الحادثة» يماثل تقريباً ما استقر عليه المتأخرون من النظام المعرفي الوجودي داخل الحضارة الاسلامية ، من ان الحركة والتحول لا يجري في عالم الاعراض فحسب ، بل حتى في عالم الجواهر ايضاً ، فما من شيء في الطبيعة الا وهو في تجدد وتحول من غير انتهاء . وان كانت نظرية المتأخرين كما هو الحال عند صدر المتألين تضفي ابعاداً اخرى ثرية وخصبة لا تمتلكها نظرية «الحادثة» . فبحسب تلك

١٠٤ ـ لاحظ حول ذلك : الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ، ج٢ ، ص١٣٨ . وكذلك عرشيه ، ص٢٣١ لصدر المتألهين .

النظرية تجري هناك حالتا (صعود ونزول) هي التي تديم الاستمرارية والصيرورة نحو الكمال . فالحركة الجوهرية في الطبيعة لا تفني شيئاً الا وتجدد في قباله شيئاً آخر بطريقة تزامن (الخلع واللبس) . وما يحصل من فناء في هذه العملية لا يمثل العدم ، بل هو عين الكمال والالتحاق من صورة الطبيعة الى صورة ارقى منها عن طريق الاتحاد حسب مبدأ «السنخية» ، اي من عالم (العقل السافل) الى عالم (العقل العالي) ، او من عالم الشهادة والدنيا الى عالم الغيب والآخرة . كما ويتزامن مع هذا القوس من الصعود قوس آخر للنزول والخلق ، فمع فناء وصعود كل صورة او «حادثة» من صور وحوادث الطبيعة ، تحصل حالة خلق ونزول للصور التي يفيضها العقل من سماء التجريد الى ارض الطبيعة ، وبذلك تتم ظاهرة الديمومة بالصعود والنزول على نحو التجديد والكمال الى ما لا نهاية له ، فالحركة مستمرة ، والتحول والفيض سار ازلاً وابداً من دون انقطاع ، والحوادث دائبة على الحدوث والفناء ، او الخلق والكمال[١٠٥] .

خامساً : ان تحديد الشيء الخارجي على اساس الحادثة لا الجسم او الهوية يماثل ما استقر عليه المتأخرون ـ تقريباً ـ منذ صدر المتألهين ، من ان الاصالة للوجود لا الماهية ، اذ كان قبل هذا الفيلسوف العارف ـ كما لدى استاذه السيد محمد باقر الداماد او الشيخ الديواني او شيخ الاشراق السهروردي ـ ان الاصالة للماهية لا الوجود الذي هو بمعنى الكون او التحقق او الثبوت او الصيرورة او غير ذلك مما يناسب «الحادثة» في قبال الجسم والذات والهوية .

سادساً : يظل هناك خلاف مستقطب بخصوص «عدم التناهي» في الطبيعة . فعدم تناهي الحوادث لدى نظرية الحادثة يكون جارياً فعلاً ، وهو لا يطابق عدم تناهي الأجزاء لدى نظام الفلسفة ، اذ يحصل حسب وجهة نظر هذا الأخير على سبيل القوة لا الفعل ، أي أن عملية التقسيم لو أُجريت لما كان يمكن الوصول فيها الى نهاية محددة .

هكذا نخلص الى أن العلم المعاصر قد أعاد إحياء ما كانت عليه حضارة الفلسفة والتصوف في تبنيها لوحدة الوجود ، فضلاً عن الاعتبارات (العقلية ـ الروحية) المضفاة على الوجود الخارجي .

من هنا يمكن القول ان حضور اليونان في حضارة الغرب يعبر عن حضور الغرب قديماً وحديثاً ، الأمر الذي جعل الكتابات الغربية منذ القرن الماضي وحتى يومنا هذا تكرس اهتمامها لوحدة التاريخ واستمراريته ، مستفيدة في ذلك من فكرة «التقدم» ، وحاذفة من

١٠٥ ـ لاحظ : اسرار الآيات لصدر المتألهين ، ص٦٣ ـ ٦٤ و١٥٩ .

خاطرها كل ما لا علاقة له باوروبا وفكرها . . فتاريخها الذي تطمح أن تعممه على الانسانية جمعاء هو تاريخ يمتد من أثينا فروما ثم الى فلورنسا ، وبعد ذلك الى اوروبا ابتداء من فرنسا[١٠٦] . فهي تبدأ بالغرب ثم تعود لتنتهي اليه دون مرور بالحضارة الاسلامية ولو من بابها الآخر ، اذ أنها تطمح من وراء ذلك الى هيمنة العقل الاوروبي على الانسانية جمعاء ، وهو ما يفسّر تجاهلها للحضارة الاسلامية التي كان لها دور كبير في قيام الغرب وتقدمه . تشهد على ذلك طرق الانتقال العلمي المتمثلة بصقلية والاندلس والشام وفلسطين وغيرها . ولم يكن هذا الأثر مجرد وساطة لنقل التراث اليوناني الى الغرب ، بل كان في كثير من الأحيان يعبر عن الأصالة والإبداع ، وقد شهد على ذلك الكثير من الاوروبيين ، حتى أن بعضهم يرى أن جميع مجالات العلم والثقافة الغربية كان مصدرها نابعاً من الحضارة الاسلامية عبر الاندلس ، بما في ذلك المنهج التجريبي الذي قام عليه العلم الغربي . فعلى ما ذكره (بريفولت) في كتابه «بناء الانسانية» ، فإن (روجر بيكون) قد درس العربية وعلومها وقام بنقل ذلك المنهج الى اوروبا من العرب[١٠٧] .

الا أنه لا ينكر أن ما أثرت به الحضارة الاسلامية على الغرب كان في غالبه لا يمتّ الى جوهر اشكاليتها ، ولا الى عقلها الأساس بصلة . فالدور الأساسي والغالب الذي لعب في بناء الغرب علمياً وفلسفياً كان يعود الى نظام الفلسفة بما تخلله من مادة معرفية وعناصر علمية . فقد تحول طب الرازي وابن سينا وبصريات ابن الهيثم وفلك البطروجي وفلسفة ابن رشد وابن العربي وغيرها الى الغرب .

بهذا تكون الحضارة الاسلامية حسب اشكاليتها المعيارية المتمثلة بعلوم نظرية التكليف ، عبارة عن دائرة انفصال ضمن دائرتي اتصال . أما لو قرأنا حضارتنا بكل ما تحمله من «بضاعة» ، فلا شك أنها ستكون حلقة وصل وامتداد واثراء وعطاء بين حضارة الام (اليونان) ورضيعتها (الغرب) . الشيء الذي يعني ان الحضارة الاسلامية تمثل حلقة فصل ووصل في آن واحد ، فهي فصل من حيث الاشكالية التي هيمنت عليها والعقل الذي استوعبها ، لكنها عبارة عن حلقة وصل وعطاء ، وذلك لانها قد منحت مفاتيح الوجود للحضارة الغربية ، ولو عبر بابها الآخر .

* * *

١٠٦ ـ لاحظ حول ذلك : تكوين العقل العربي ، ص٤٨ ، والتراث والحداثة ، ص٢٧ و٧٥ .

١٠٧ ـ عن : تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ص١٤٩ ـ ١٥٠ . كما انظر بهذا الصدد الكتاب القيم : الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي للدكتور محمد ياسين عريبي ، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية في الرباط .

النهضة والتساؤلات المحمومة

نعود الآن بعد ان شارفنا على نهاية البحث الى طرح تساؤلات تتم ما بدأنا به خاتمتنا ، فقد سبق ان طرحنا تساؤلات عن علاقات حضارات العالم الثلاث ، ثم اردفناها باخرى تخص شؤون حضارتنا «الغائبة» . اما ما بقي معنا من تساؤلات فهي «محمومة» تضيق لها صدورنا لما تثيره فينا من «هم وغم» ، فلا زال السؤال الشاغل الذي يهيمن في نفوسنا هو : لماذا تخلفت الحضارة الاسلامية وتقهقرت فعاشت مرحلة السبات والغيبوبة لعدة قرون؟ فهل ان ذلك يعود الى نظامها المعياري باعتبارها حضارة تكليف قد استنفدت طاقة النص والعقل باكملها ، فلم يبق لديها شيء آخر تتفاعل معه سوى ان تؤاكل نفسها بنفسها ، كالذي حصل في مؤاكلة العقل للعقل ذاته ، والاجتهاد للاجتهاد؟

مما لا شك فيه هو ان حضارتنا الغائبة هي غير حضارة اليونان الممتثلة . فاذا كنا لم نجد «صرخة» تطالب باعادة تأسيس الحضارة اليونانية من جديد ، لكونها قد امتثلت بمثلة اخرى في حضارة اخرى هي الحضارة الغربية ، او لانها قد ماتت وانتهت على اقل التقادير ، مما يعني ان السكوت المتعمد بالمطالبة بتلك الدعوة يضع الحضارة اليونانية موضع «الشيء المهمل» الذي يفقد مبرر قيامه توظيفاً وتشغيلاً . . فاذا كنا لم نجد مثل تلك الصرخة مع الحضارة اليونانية ، فان الامر مع الحضارة الاسلامية يختلف كلياً . فمن جهة ان «الصرخة» للمطالبة باعادتها ليست غائبة ولا ميتة كما هو الحال مع سابقتها . كما ان هذه الحضارة من جهة أخرى ليست ممتثلة ولا انها فاقدة الروح كجثة هامدة .

فروح الاجتهاد ـ على حدودها الشكلية ـ لا زالت عالقة بأوصالها ، كما ان صرخة المطالبة بإعادتها لا زالت تتردد منذ الاصطدام بالحضارة الغربية والتوسع الاستعماري اوائل القرن التاسع عشر والى يومنا هذا .

والحقيقة ان ما ظهر خلال تلك الفترة عبارة عن صرختين تنفصلان احياناً وتتحدان اخرى ، احداهما تدعو للنهضة القومية ، خاصة النهضة العربية ، سواء من خلال الالتحام بالتراث الاسلامي او بالانفصال عنه كما لدى الدعوات العلمانية . اما الاخرى فتدعو للنهضة الاسلامية بغض النظر عن الجانب القومي . وعلى الرغم من طول مدة ما اطلق عليه بـ«النهضة» على الصعيدين العربي والاسلامي ، الا انه لم ينحسم المخاض بين النهوض والنكوص حتى يومنا هذا ، رغم مخاض العقود الاخيرة لنهاية القرن العشرين التي شهدت

تطورات ليس لها نظير في تاريخنا القديم والحديث .

ان التفكير في النهضة ومدتها يطرح في ذاته تساؤلاً «محموماً» حول ما اذا كان العجز متأصلاً في عروقنا ، ام ان هناك عاملاً مغيّباً ينبغي تجهيزه كشرط مقوم للنهضة والوقوف على الاقدام؟

لقد صور لنا القوميون العرب مرارة ما شهدناه خلال هذا القرن من تجربة قومية فاشلة لمشروع النهضة العربية . فالوعي النهضوي الذي بدأ منذ القرن الماضي قد تحول منذ اواخر الخمسينات الى وعي ثوري ، لكنه ما لبث ان نكص وتراجع بعد هزيمة (١٩٦٧) ، حيث خيبة الامل والشعور بالاحباط والفشل ، قد اعاد الامر الى ما كان عليه من قبل ، الا وهو الوعي النهضوي الذي لا زال يملأ وجدان الضمير العربي . ومن القوميين العرب من عبر عن هذه الازمة بصورة مشبعة بالعاطفة وحمة الوجدان ، كما هو الحال مع الاستاذ شاكر مصطفى الذي يتساءل في ندوة له : «لماذا تطلب وفاق العرب مع العصر كل هذا الوقت الطويل ، ودون جدوى؟» ثم يضيف قائلاً : «هذا السؤال المصيري ، النازف كالجرح في ضمير كل عربي ملتزم ، اذا كان ما يزال يأخذ يوماً بعد يوم ابعاداً مأساوية متزايدة فلانه قد مضت على ارتطام هذه الامة بالحضارة الحديثة وبمعطياتها وآلاتها سنون بعيدة بعيدة . كتلة الاقاليم العربية مضت عليها الفترة الزمنية الكافية لتكون في مستوى العصر وتكنولوجيته وفيضه الحضاري . معظمها على الأقل انطلق قبل الصين التي بدأت منذ ربع قرن ، بعضها قبل روسيا التي بدأت منذ سبعين سنة . ومع ذلك فهذه الامم وصلت . كلها وصلت ، بينما لم يصل اي اقليم عربي طليعي الى شيء بعد . مأساوية السؤال انما تنبع من احتمالات الاجوبة عليه : فهل وصلت الامة حقاً مرحلة الشيخوخة فهي الى الادبار والعقم الحضاري؟ او اضاعت الطريق؟ وانى الطريق؟ أم ثمة من الامراض المعقدة في تكوينها العام ، ما يشل المفاصل ان تسير السير الذي يقتضيه ايقاع العصر؟ تلك هي المسألة»[١٠٨] .

ويأتي منظر قومي آخر هو الاستاذ محي الدين صبحي ليلاحظ انه منذ القرن الماضي ـ المدعو بعصر النهضة ـ وحتى يومنا هذا ومحاولات النهضة لا زالت تتكرر : «قامت مرة على يد محمد علي . . وفي مرة ثانية بدأت بين الحربين نهضة استهدفت التحديث حصلت خلالها امور كثيرة : كان الغرب في عصر النهضة الصناعية الاولى ، عصر البخار ، فاجتاز

١٠٨ ـ عن : اشكاليات الفكر العربي المعاصر ، ص١٣٢ ، للدكتور محمد عابد الجابري ، الطبعة الاولى ١٩٨٩ ، مركز دراسات الوحدة العربية .

تلك النهضة ودخل عصر الطاقة والكهرباء ، ثم الثورة الالكترونية ، كما حدثت ثورات اجتماعية كثيرة ايضاً ، بدأت بالثورة البلشفية وتلتها الثورة الصينية ومؤخراً الثورة الفيتنامية ، ولم يستطع العرب ان ينجزوا اي نوع من انواع الثورتين : العلمية او الاجتماعية السياسية ، ولم يستطيعوا ان يقيموا دولتهم القومية او ان يقدموا الضمانات القانونية الضرورية لنشوء العمران» . واكثر من ذلك ان المسافة بين تخلف العرب وتقدم الغرب اخذت «تزداد ولا تنقص : في القرن التاسع عشر كانت المسافة بسيطة نسبياً بين المجتمع المصري والشامي وبين المجتمعات الغربية الصناعية . . كان العرب الى حد ما على اطلاع بما يجري في العالم ، وكانوا اكثر قدرة على محاكاته ، اما الآن فالمسافة تتسع وتنظيم المجتمع يتعقد ومعطيات السياسة العالمية تتشابك ، ويضيق على العرب شيئاً فشيئاً بحكم تصارع القوى»[١٠٩] .

وهناك منظر عربي آخر قد عبّر عن مأساوية الوضع الذي نحن الآن فيه ، وعن مخاوف المصير التي تهددنا ، فكما يقول الاستاذ غالي شكري في مجلة (دراسات عربية ، ١٩٨٠) : «ولعلنا نصاب بالهلع اذا تذكرنا ان المسافة الزمنية التي تفصل بين نهاية ازدهار الحضارة العربية الاسلامية الاولى وبداية النهضة الحديثة في القرن الماضي تبلغ حوالي الف سنة ، بما يثير تساؤلاً مروعاً هو ما اذا كنا قد دخلنا بالفعل مرحلة انحطاط جديدة ستدوم الف سنة اخرى . ولكن الجواب الاكثر ترويعاً هو انه اذا كان ممكناً لاسلافنا ان يناموا كأهل الكهف عشرة قرون ، فان العصر الجديد يخلو من الكهف ويستحيل فيه النوم الحضاري الطويل ، بل هو يضعنا في مفترق طرق حاسم لا رجعة فيه : فاما التقدم واما الانقراض ، ولا طريق ثالث او وسط بينها»[١١٠]

اما الدعوة الى النهضة الاسلامية فقد اجتازت مرحلتها الى مرحلة التطبيق والثورة منذ اكثر من عقد ، لكن مع ذلك فلا زال المخاض لم يحسم الموقف لصالح النجاح او الفشل .

ان هذه التجربة الجديدة جاءت على عقب تجربتين فاشلتين مر بهما العالم الاسلامي ، احداهما التجربة القومية العربية بعد منتصف القرن العشرين ، والاخرى التجربة العلمانية التي مرت بها تركيا بعد انتهاء الخلافة اوائل هذا القرن . الشيء الذي يعني ان هناك المزيد من المخاوف من الوقوع في نفس الفشل الذي لاح كلاً من التجربتين القومية والعلمانية .

---

١٠٩ ـ لاحظ : مجلة شؤون عربية . عن الخطاب العربي المعاصر للدكتور محمد عابد الجابري ، ص٢٦ ـ ٢٧ ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٨ ، دار الطليعة في بيروت .

١١٠ ـ المصدر السابق ، ص٢٧ .

واذ لا نكتم الاعلان عن مخاوف الوقوع في الفشل وما يترتب عليه من آثار باهضة ، فانا نراهن على ان حل مشكلة كهذه يرتبط اساساً بعلاج طبيعة التفكير الذي هيمن علينا مما له علاقة وثيقة بنمط الاشكالية التي تستحوذ على عقولنا . ان التعرف على هذه الطبيعة سيدلنا على ادراك العلة الاساسية وراء الجمود والسكون الذي اجترته حضارتنا طيلة قرون ، بل انه كذلك سيضيء لنا الطريق المناسب للتحرر والخلاص .

* * *

المصادر

المصادر

(أ)

الابراشي، محمد عطيه ـ سلسلة تراجم اعلام الثقافة العربية ونوابغ الفكر الاسلامي ، المجموعة الاولى ، مع أبي الفتوح محمد التوانسي ، مكتبة نهضة مصر .

ابن أبي اصيبعة ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، شرح وتحقيق نزار رضا ، دار مكتبة الحياة .

ابن أبي يعلى ـ طبقات الحنابلة ، دار المعرفة في بيروت .

ابن انس، مالك ـ الموطأ ، صححه ورقمه وأخرج أحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي ، دار احياء الكتب العربية في مصر ، ١٣٧٠هـ ـ ١٩٥١م .

ابن باجة ـ الرسائل الإلهية ، حققها وقدم لها ماجد فخري ، دار النهار في بيروت ، ١٩٦٨م .

ابن تيمية ـ مجموع فتاوى ابن تيمية ، طبعة الملك فهد بن عبد العزيز .

ـ من مجموعة الرسائل الكبرى ، المطبعة العامرة في مصر ، الطبعة الاولى ، ١٣٢٣هـ .

ـ درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق دكتور محمد رشاد سالم .

ـ كتاب النبوات ، دار القلم في بيروت .

ـ الرسالة التدمرية ، المكتب الاسلامي في بيروت ، الطبعة الثانية .

ـ الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ، المكتب الاسلامي في بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٠هـ .

ـ اقتضاء الصراط المستقيم ، مكتبة الرياض الحديثة .

ابن الجوزي ـ دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة ـ مطبعة الترقي ، ١٣٤٥هـ .

ـ تلبيس ابليس ، دراسة وتحقيق وتعليق الدكتور السيد الجميلي ، دار الكتاب العربي في بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٥ ـ ١٤٠٥هـ .

ـ مناقب الامام احمد بن حنبل ، مطبعة السعادة في مصر ، الطبعة الاولى .

ابن حزم ـ المحلى ، تصحيح محمد خليل هرّاس ، مطبعة الإمام في القلعة بمصر .

ـ الإحكام في اصول الأحكام ، مطبعة السعادة في مصر ، الطبعة الاولى ، ١٣٤٥هـ .

ـ رسالة التقريب لحد المنطق ، ضمن رسائل ابن حزم الاندلسي ، تحقيق الدكتور احسان عباس ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر في بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٣م .

ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل ، تصحيح عبد الرحمن خليفة ، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر ، القاهرة ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٩ .

ابن حنبل ـ السنة ، تحقيق ابي هاجر بن بسيوني زعلول ، دار الكتب العلمية في بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م .

ابن حيون المغربي ـ أساس التأويل ، تحقيق وتقديم عارف تامر ، دار الثقافة في بيروت .

ـ تأويل دعائم الاسلام ضمن منتخبات اسماعيلية ، تحقيق عادل العوا ، مطبعة الجامعة السورية ، ١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٨م .

ابن خزيمة ، محمد بن اسحاق ـ التوحيد واثبات صفات الرب ، مراجعة وتعليق محمد خليل الهراس ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٨م .

ابن خلدون ـ تاريخ ابن خلدون ، الطبعة الثالثة ، مكتبة المدرسية ودار الكتاب اللبناني ، ١٩٦٧ .

ـ مقدمة ابن خلدون ، المكتبة التجارية الكبرى في القاهرة ، لصاحبها مصطفى محمد .

ابن رشد ـ مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تحقيق وتقديم الدكتور محمود قاسم ، مكتبة الانجلو المصرية ، الطبعة الثانية .

ـ مناهج الأدلة ، ضمن كتاب فلسفة ابن رشد ، محمود قاسم ، دار العلم للملايين .

ـ فصل المقال ، تقديم وتعليق البير نصري نادر ، المطبعة الكاثوليكية في بيروت ، ١٩٦١م .

ـ تهافت التهافت ، المطبعة الكاثوليكية في بيروت .

ـ تفسير ما بعد الطبيعة ، دار المشرق ، المطبعة الكاثوليكية في بيروت ، ١٩٨٦ .

ـ رسائل ابن رشد ، الطبعة الاولى بمطبعة دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن ، ١٩٤٧م ـ ١٣٦٦هـ .

ـ تلخيص كتاب النفس ، مقدمة احمد فؤاد الاهواني .

ابن سينا ـ الاشارات والتنبيهات ، تحقيق دكتر سليمان دنيا ، دار المعارف في مصر ، الطبعة الثانية .

ـ الاشارات والتنبيهات ، تحقيق سليمان دنيا ، القسم الثالث والرابع ، دار المعارف في مصر ، ١٩٥٨ .

ـ الشفاء ، الإلهيات (١) مراجعة وتقديم الدكتور ابراهيم مدكور ، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية في القاهرة ، ١٩٦٩م .

ـ إلهيات الشفاء ، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد مع مراجعة وتقديم الدكتور ابراهيم مدكور .

ـ النجاة ، انتشارات دانشگاه طهران .

ـ النجاة ، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر ، الطبعة الثانية ، ١٩٣٨م ـ ١٣٥٧هـ .

ـ رسائل الشيخ الرئيس في أسرار الحكمة المشرقية ، طبعت بالاوفست من قبل مكتبة المثنى ببغداد على طبعة بريل في ليدن .

ـ تسع رسائل ، مطبعة الجوائب في القسطنطينية ، ١٢٨٩هـ .

ـ رسالة في اثبات النبوات ، حققها وقدم لها ميشال مرمورة ، دار النهار للنشر في بيروت ١٩٦٨ .

ـ المباحثات ، في ارسطو عند العرب لبدوي .

ـ الانصاف ، في ارسطو عند العرب .

ـ التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو ، في ارسطو عند العرب .

ـ التعليقات ، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي .

ـ كتاب النفس من الشفاء ، طبعة جامعة اكسفورد ، لندن ، ١٩٥٩ .

ـ المبدأ والمعاد ، مؤسسة مطالعات اسلامي ، دانشگاه ملك كيل في طهران .

ابن طفيل ـ رسالة حي بن يقظان ، تقديم وتحقيق البير نصري نادر ، دار المشرق ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٨ .

ابن عبد العالي، عبد السلام ـ الفلسفة السياسية عند الفارابي ، دار الطليعة في بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٦م .

ابن عربي ـ الفتوحات المكية ، دار صادر في بيروت .

ـ الفتوحات المكية ، تحقيق وتقديم الدكتور عثمان يحيى ، تقديم ومراجعة الدكتور ابراهيم مدكور ، اصدار المجلس الأعلى للثقافة في القاهرة ، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م .

ـ فصوص الحكم والتعليقات عليه : انظر كذلك (ابو العلا عفيفي) .

ـ رسائل ابن العربي ، الطبعة الاولى بمطبعة جمعية دائرة المعارف .

ـ لطائف الأسرار ، حققه وقدم له احمد زكي عطيه وطه عبد الباقي سرور ، دار الفكر العربي ، الطبعة الاولى ، ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦١م .

ابن عرنوس، محمود بن محمد ـ تاريخ القضاء في الاسلام ، المطبعة المصرية بالقاهرة .

ابن عساكر ـ تبيين كذب المفتري فيما نسب الى الامام أبي الحسن الأشعري ، مطبعة التوفيق في دمشق ، ١٣٤٧هـ .

ابن فناري ـ مصباح الأنس في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود لصدر الدين القونوي ، مع تعليقات حسن حسن زادة آملي ، انتشارات فجر في طهران .

ابن فورك ـ كتاب مشكل الحديث وبيانه ، دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن ، الطبعة الاولى ، ١٣٦٧ .

ابن قتيبة ـ تأويل مختلف الحديث ، مطبعة كردستان العلمية في مصر الطبعة الاولى ، ١٣٢٦هـ .

ابن القيم الجوزية ـ أعلام الموقعين عن رب العالمين ، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف ، دار الجبل في بيروت ، ١٩٧٣ .

ـ الصواعق المرسلة : انظر مختصره عند (ابن الموصلي) .

ابن كثير ـ تفسير القرآن العظيم ، دار القلم في بيروت ، الطبعة الاولى .

ابن المرتضى ـ طبقات المعتزلة ، تصحيح سوسنة ديفلد ـ فلزر ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦١ .

ابن الموصلي، شيخ محمد ـ مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم الجوزية ، تصحيح زكريا علي يوسف ، مطبعة الامام ١٣ في مصر .

ابن النديم ـ الفهرست ، المطبعة الرحمانية في مصر .

ابو ريان، محمد علي ـ تاريخ الفكر الفلسفي ، دار الكتاب العربي ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧ .

ـ الاشراقية مدرسة افلاطونية اسلامية ، بحث في : الكتاب التذكاري شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي ، في

الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ، اشراف وتقديم الدكتور ابراهيم مدكور ، المكتبة العربية في القاهرة ، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م .

ابو زهرة ـ ابو حنيفة ، حياته وعصره ، آراؤه وفقهه ، دار الفكر العربي ، ١٩٧٧م .

ـ مالك ، حياته وعصره ، آراؤه وفقهه ، دار الفكر العربي .

ـ ابن حنبل ، دار الفكر العربي .

ـ ابن تيمية ، دار الفكر العربي .

ـ الغزالي الفقيه ، بحث منشور في : ابو حامد الغزالي ، في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده ، مهرجان الغزالي في دمشق ، ١٩٦١ .

أبو زيد، نصر حامد ـ الاتجاه العقلي في التفسير ، الطبعة الثانية ، دار التنوير في بيروت ، ١٩٨٣م .

اخوان الصفا ـ رسائل اخوان الصفا ، دار صادر ـ دار بيروت ، ١٩٥٧م .

ـ رسائل اخوان الصفاء ، طبعة المانيا ، ١٩٨٤م ـ ١٩٨٦م .

ادونيس ـ الثابت والمتحول ، دار الفكر في بيروت ، الطبعة الخامسة ، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م .

أرسطو ـ الطبيعة ، ترجمة اسحق بن حنين مع شروح ابن السمح وابن عدي ومتى بن يونس وابي الفرج بن الطيب ، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي ، الدار القومية في القاهرة ، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٦٤م .

ـ علم الطبيعة ، مقدمة وتفسير وتعليق بارتلمي سانتهلير ، ترجمه الى العربية احمد لطفي السيد ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٣٥٣هـ ـ ١٩٣٥م .

ـ مقالة حرف اللام ، في : أرسطو عند العرب لبدوي .

الاسترابادي، محمد امين ـ الفوائد المدنية ، طبعة حجرية في تبريز .

الاشعري، أبو الحسن ـ مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، عُني بتصحيحه هـ . ريتر ، استانبول ، مطبعة الدولة ، ١٩٢٩م .

ـ مقالات الاسلاميين ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الاولى ، ١٩٥٠م .

ـ اللمع ، مطبعة مصر ، ١٩٥٥م .

ـ رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ، خلف كتاب اللمع للأشعري ، المطبعة الكاثوليكية في بيروت ، ١٩٥٢م .

ـ رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ، طبع مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند ، الطبعة الثانية ، ١٣٤٤هـ .

ـ الابانة عن اصول الديانة ، دار الكتاب العربي في بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م .

الاصبهاني، أبو نعيم ـ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، دار الكتاب العربي في بيروت ، ط٢ ، ١٩٦٧ ـ ١٣٨٧هـ .

الافروديسي ـ مقالة في القول في مبادئ الكل بحسب رأي أرسطا طاليس الفيلسوف ، في : أرسطو عند العرب لبدوي .

ـ مقالة في الصورة ، في : أرسطو عند العرب لبدوي .

الافغاني، محمد سعيد عبد المجيد سعيد ـ شيخ الاسلام عبد الله الانصاري الهروي ، دار الكتب الحديثة في مصر .

افلوطين ـ اثولوجيا ، في : افلوطين عند العرب لبدوي .

اقبال، محمد ـ تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ترجمة عباس محمود ، لجنة التأليف والترجمة في القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٨ .

آل ياسين، جعفر ـ المدخل الى الفكر الفلسفي عند العرب ، الموسوعة الصغيرة (٢٤) وزارة الثقافة والفنون ، بغداد ١٩٧٨ .

الآمدي، سيف الدين علي ـ الإحكام في أصول الأحكام ، كتب هوامشه الشيخ ابراهيم العجوز ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م .

الآملي، حيدر ـ أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة ، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي ، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي ، ١٩٨٣م .

ـ المقدمات من كتاب نص النصوص ، تصحيح وتحقيق هنري كوربين وعثمان يحيى ، طبعة طهران ، ١٩٧٥م .

الانصاري، مرتضى ـ فرائد الاصول ، تحقيق وتقديم عبد الله النوراني ، مؤسسة النشر الاسلامي في قم ، الطبعة الثالثة ، ١٤١١هـ .

ـ المكاسب ، نشر مؤسسة مطبوعات ديني في قم .

الاهري، عبد القادر بن ياقوت ـ الاقطاب القطبية ، مقدمة وتصحيح محمد تقي دانش بزوه ، انجمن فلسفة ايران ، ١٣٩٩هـ .

اوملين، علي ـ في شرعية الخلاف ، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ، الطبعة الاولى ١٩١٩م .

(ب)

الباقلاني، ابوبكر ـ الانصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري ، مؤسسة الخانجي ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٣ .

ـ التمهيد ، تصحيح الأب رتشرد يوسف اليسوعي ، المكتبة الشرقية في بيروت ، ١٩٥٧ .

البحراني، يوسف ـ لؤلؤة البحرين ، حققه وعلق عليه محمد صادق بحر العلوم ، مطبعة النعمان في النجف الأشرف .

ـ الدرر النجفية ، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث .

ـ الحدائق الناضرة ، مؤسسة نشر جماعة المدرسين في قم .

البجنوردي، حسن الموسوي ـ منتهى الأصول ، مكتبة بصيرتي في قم ، الطبعة الثانية .

بدوي عبد الرحمن

ـ أرسطو ، دار القلم في بيروت .

ـ مذاهب الاسلاميين ، الطبعة الاولى .

ـ شخصيات قلقة في الاسلام ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٦ في القاهرة .

ـ افلوطين عند العرب ، نصوص حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٥ .

ـ ارسطو عند العرب ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٧ .

ـ الافلاطونية المحدثة عند العرب ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٥ .

ـ شطحات الصوفية ، وكالة المطبوعات في الكويت ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧٨ .

ـ الانسان الكامل ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٠م .

بركة، ابراهيم خليل ـ ابن تيمية وجهوده في التفسير ، المكتب الاسلامي (بيروت ـ دمشق) ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٤ ـ ١٤٠٥ .

البسطامي، ابو يزيد ـ شطحات الصوفية ، ج١ لبدوي ، نفس المعطيات السابقة .

البيومي، ابراهيم ـ الامام القشيري / سيرته ، آثاره ، مذهبه في التصوف ، مجمع البحوث الاسلامية ، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م .

البصري، ابو حسين المعتزلي ـ المعتمد في اصول الفقه ، تحقيق محمد حميد الله ، دمشق ، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥ .

البغدادي، الشيخ ابراهيم بن عبد الله القارئ ـ مناقب ابن عربي ، تحقيق دكتر صلاح المنجد ، مؤسسة التراث العربي ١٩٥٩م .

البغدادي، ابو منصور عبد القاهر ـ الفرق بين الفرق : انظر مختصره عند (عبد الرزاق الرسعني) .

بلاثيوس، اسين ـ ابن عربي حياته ومذهبه ، ترجمه عن الاسبانية عبد الرحمن بدوي ، دار القلم في بيروت ، وكالة المطبوعات في الكويت ، ١٩٧٩ .

البهبهاني، محمد باقر ـ رسالة الاجتهاد والاخبار ، وهي ملحقة خلف عدة الأصول للشيخ الطوسي مع حاشية في الأخير ، طبعت بالطبعة الحجرية في مطبعة ميرزا حبيب الله في دار الخلافة في طهران ، ١٣١٧هـ .

البيضاوي ـ صفوة البيان في شرح منهاج الوصول الى علم الاصول : انظر مختصره عند (يس سويلم طه) .

(ت)

تامر، عارف ـ أربع رسائل اسماعيلية ، مقدمة وتحقيق عارف تامر ، دار الكشاف في بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٥٣ .

تركه، صائن الدين ـ تمهيد القواعد ، مقدمة وتصحيح سيد جلال الدين اشتياني ، الطبعة الثانية في طهران .

التركي، عبد الله بن عبد المحسن ـ اصول مذهب الامام احمد ، دراسة اصولية مقارنة ، مكتبة الرياض الحديثة ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م .

التهانوي ـ كشاف اصطلاحات الفنون ، مكتبة خيام في طهران ، ١٩٦٧م .

التوانسي، أبو الفتوح محمد ـ سلسلة تراجم أعلام الثقافة العربية ، مع محمد عطيه الابراشي (انظر الابراشي) .

التوحيدي ـ الامتاع والمؤانسة ، منشورات دار مكتبة الحياة في بيروت ، تصحيح أحمد أمين واحمد الزين .

(ث)

ثامسطوس ـ شرح ثامسطوس لحرف اللام ، في : أرسطو عند العرب لبدوي .

(ج)

الجابري ـ تكوين العقل العربي ، ضمن سلسلة نقد العقل العربي (١) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٨م .

ـ بنية العقل العربي ، ضمن سلسلة نقد العقل العربي (٢) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٧م .

ـ الخطاب العربي المعاصر ، دار الطليعة في بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٨ .

ـ التراث والحداثة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الاولى ، ١٩٩١ .

ـ اشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٩ .

ـ نحن والتراث ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الخامسة ، ١٩٨٦ .

الجامي، عبد الرحمن ـ الدرة الفاخرة ، مع انضمام حواشي وشرح لعبد الغفور اللاري مع حكمت عمادية ، مؤسسة مطالعات اسلامي ، دانشگاه مك گيل ، شعبة طهران ، ١٩٨٠م .

الجرجاني ـ التعريفات ، مكتبة لبنان ، ١٩٦٩ .

الجزائري، محمد جعفر المروج ـ منتهى الدراية في توضيح الكفاية ، مطبعة الخيام في قم .

الجزائري، نعمة الله

ـ الأنوار النعمانية ، طبعة تبريز في ايران .

الجصاص، أحمد بن علي الرازي ـ الفصول في أصول الفقه ، دراسة وتحقيق الدكتور اعجيل جاسم النشمي ، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية في الكويت ، الطبعة الثانية ، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م .

جلبي، المولى حسن ـ شرح المواقف .

الجندي، مؤيد الدين ـ شرح فصوص الحكم ، تعليق وتصحيح سيد جلال الدين اشتياني ، انتشارات دانشگاه مشهد في ايران .

جولدتسهر، اجنتس ـ مذاهب التفسير الاسلامي ، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار ، مكتبة الخانجي في مصر ومكتبة المثنى في بغداد ، ١٩٥٥ ـ ١٣٧٤ .

ـ العقيدة والشريعة في الاسلام ، نقله الى العربية كل من محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر ، دار الكتاب المصري في القاهرة ، الطبعة الاولى ، ١٩٤٦ .

الجويني، امام الحرمين ـ لمع الأدلة ، تقديم وتحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود ، الدار المصرية ، الطبعة الاولى ، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م .

ـ الارشاد ، نشر مكتبة الخانجي في مصر .

الجيلاني، عبد الكريم ـ الانسان الكامل ، الطبعة الأولى بالمطبعة الأزهرية في مصر ، ١٣١٦هـ .

(ح)

الحسن بن محمد بن الحنفية ـ رسالة في القدر ، ضمن رسالتين في الرد على القدرية من القرن الأول للهجرة ، حققها وترجمها وعلّق عليها يوسف خان اس ، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت ، ١٩٧٧م .

الحسني، هاشم معروف ـ الموضوعات في الآثار والأخبار ، دار الكتاب اللبناني في بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٧٣م .

ـ المبادئ العامة للفقه الجعفري ، دار القلم في بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٨م .

حلمي، محمد مصطفى ـ ابن الفارض والحب الإلهي ، دار المعارف في مصر ، ١٩٧١م .

الحلبي، ابن ادريس ـ السرائر ، انتشارات المعارف الاسلامية في طهران ، الطبعة الثانية .

الحلي، جمال الدين بن المطهر ـ أنوار الملكوت في شرح الياقوت ، انتشارات الرضي ـ بيدار ، الطبعة الثانية .

الحلي، مقداد السيوري ـ ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين ، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي في قم ، ١٤٠٥هـ .

الحلي، المحقق نجم الدين ـ المعتبر في شرح المختصر ، منشورات الذخائر الاسلامية في قم .

ـ معارج الأصول ، إعداد محمد حسين الرضوي ، نشر مؤسسة آل البيت ، ط١ ، ١٤٠٣هـ .

الحكيم، محمد تقي ـ الأصول العامة للفقه المقارن ، دار الاندلس في بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٦٣م .

الحكيم، محسن الطباطبائي ـ حقائق الأصول ، نشر مؤسسة آل البيت في قم .

الحكيم، الحاج محمد علي

ـ لطائف العرفان ، چاپخانه دانشگاه طهران ، ١٣٤٠ هـ .ش .

حميد الله، محمد ـ مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ، دار النفائس في بيروت ، الطبعة السادسة ، ١٩٨٧م .

حنفي، حسن ـ في الفكر الغربي المعاصر (قضايا معاصرة/ ٢) ، دار التنوير في بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٢م .

ـ من العقيدة الى الثورة ، دار التنوير ـ المركز الثقافي العربي ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٨م .

ـ مقدمة في علم الاستغراب ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، الطبعة الاولى ، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م .

(خ)

الخراساني، محمد كاظم ـ كفاية الاصول ، مؤسسة النشر الاسلامي لجماعة المدرسين في قم ، الطبعة الاولى ، ١٤١٢هـ .

الخراساني، محمود شهابي ـ النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة ، انجمن حكمت وفلسفة ايران ، ١٣٩٩هـ .

خلاف، عبد الوهاب ـ مصادر التشريع في ما لا نص فيه ، دار القلم في الكويت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٠م .

الخوارزمي ـ مفاتيح العلوم ، طبع في بريل ليدن ، ١٩٦٨م .

الخوانساري، محمد باقر ـ روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ، تحقيق أسد الله اسماعيليان ، مكتبة اسماعيليان في قم .

الخياط المعتزلي ـ الانتصار ، مقدمة وتحقيق الدكتور نيبرج ، دار الكتب المصرية في القاهرة ، ١٣٤٤هـ ـ ١٩٢٥م .

(د)

درباس، أبو القاسم عبد الملك بن عيسى ـ رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري ، خلف كتاب (الأربعين في دلائل التوحيد) للهروي ، حققها وعلق عليها وأخرج أحاديثها الفقيهي .

دنيا، سليمان ـ الحقيقة في نظر الغزالي ، دار المعارف في مصر ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧١م .

ـ الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ، دار احياء الكتب العربية ، الطبعة الاولى ، ١٩٥٨م .

الدهلوي، الشاه ولي الله ـ رسالة الانصاف في بيان سبب الاختلاف ، طبعة حجرية .

ـ حجة الله البالغة ، دار التراث في القاهرة ، ١٣٥٥هـ .

دي بور ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمه وعلّق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر في القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٧م .

ديناني، غلام حسين ابراهيمي

ـ قواعد فلسفي در فلسفه اسلامي ، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي في طهران ، الطبعة الثانية ، ١٣٦٦هـ .ش .

(ر)

الرازي، فخر الدين ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، وبذيله تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي ، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد ، دار الكتاب العربي ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م .

ـ اصول الدين ، أو (معالم اصول الدين) ، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد ، دار الكتاب العربي ، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م .

ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، مراجعة وتحرير علي سامي النشار ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٣٥٦هـ ـ ١٩٣٨م .

ـ الأربعين في أصول الدين ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ببلدة حيدر آباد الدكن ، الهند .

ـ أساس التقديس في علم الكلام ، مطبعة كردستان العلمية في مصر .

الرازي، محمد بن زكريا ـ السيرة الفلسفية ، تقديم الدكتور مهدي محقق ، انتشارات كميسيون ملي يونسكو في ايران ، ١٣٤٣هـ .ش . ـ ١٩٦٤م .

الربعي، احمد ـ محاولة تفسير اجتماعي لنشأة العلم العربي الاسلامي وتطوره ، في : الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٨م .

الرسعني، عبد الرزاق ـ مختصر كتاب الفرق بين الفرق ، حرره فيليب حتى ، مطبعة الهلال في مصر ، ١٩٢٤م .

الرسي، أبو محمد القاسم ـ اصول العدل والتوحيد ، في : رسائل العدل والتوحيد ، دراسة وتحقيق محمد عمارة ، دار الشروق ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م .

الرشتي ـ شرح آية الكرسي ، طبعة حجرية قديمة .

ـ شرح حديث عمران الصابي ، خلف كتاب شرح آية الكرسي الآنف الذكر .

ـ دليل المتحيرين ، مطبعة السعادة في كرمان ، الطبعة الثانية .

الرفاعي، عبد الجبار ـ الاتجاه الفلسفي لدى العلامة المطهري ، مجلة التوحيد في ايران ، عدد (٦٦) ، سنة ١٩٩٣م .

الرويشد ـ قادة الفكر الاسلامي عبر القرون ، مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه .

ريشنباخ ـ نشأة الفلسفة العلمية ، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر في بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٩م .

(ز)

الزرقاء، مصطفى ـ الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد ، دار الفكر ، الطبعة السابعة .

الزركشي، بدر الدين ـ البرهان في علوم القرآن ، تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم ، دار المعرفة في بيروت ، الطبعة الثانية .

الزنجاني، عبد الكريم ـ دروس الفلسفة .

زيدان، جرجي ـ تاريخ آداب اللغة العربية ، منشورات دار مكتبة الحياة في بيروت .

زيدان، محمود فهمي ـ من نظريات العلم المعاصر الى المواقف الفلسفية ، دار النهضة العربية ، ١٩٨٢م .

(س)

السباعي، مصطفى ـ السنّة ومكانتها في التشريع الاسلامي ، المكتب الاسلامي ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م .

السبكي، تاج الدين ـ طبقات الشافعية الكبرى ، مطبعة عيسى الياس الحلبي وشركاه ، الطبعة الاولى ، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥م .

السراج، أبو نصر عبد الله بن علي ـ اللمع في التصوف ، اعتنى بنسخه وتصحيحه رينولد ألن نيكلسون ، مطبعة بريل في ليدن ، ١٩١٤م .

السهروردي، الشيخ المقتول ـ حكمة الاشراق ، ضمن مجموعة مصنفات الشيخ السهروردي ، مقدمة وتصحيح هنري كربين ، انجمن اسلامي حكمت وفلسفة ايران ، ١٣٩٧هـ .

ـ المشارع والمطارحات ، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات السهروردي ، صححه هنري كربين ، مطبعة المعارف في استانبول ، ١٩٤٥م .

ـ التلويحات ، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية ، نفس المعطيات السابقة .

(ش)

الشاطبي ـ الاعتصام ، دار الكتب الخديوية في مصر ، تقديم محمد رشيد رضا ، الطبعة الاولى ، ١٩١٣م .

ـ الموافقات في اصول الشريعة ، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز ، دار المعرفة في بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م .

الشافعي ـ الرسالة ، تحقيق احمد محمد شاكر ، مكتبة دار التراث في القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٩م .

ـ الأم ، تقديم حسن عباس زكي ، طبعة قديمة لم يكتب فيها مكان وتاريخ الطبع .

شرف الدين، عبد الحسين ـ المراجعات ، دار البيان العربي في بيروت ، ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م .

الشعراني ـ الطبقات الكبرى ، دار الجيل في بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م .

ـ الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية ، المكتبة العلمية ، الطبعة الاولى .

الشهرستاني، عبد الكريم ـ نهاية الاقدام في علم الكلام ، مكتبة المثنى في بغداد .

ـ الملل والنحل ، عرض وتعريف الدكتور حسين جمعة ، الطبعة الاولى ، دار دانية للنشر ، ١٩٩٠م .

الشيبي، كامل مصطفى ـ الفكر الشيعي والنزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري ، مكتبة النهضة في بغداد ، الطبعة الاولى ، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م .

الشيرازي، ابو اسحاق ـ شرح اللمع ، تحقيق وتقديم عبد المجيد تركي ، دار الغرب الاسلامي في بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م .

الشيرازي، الحسن بن حمزة بن محمد ـ رسالة الأذكار الموصلة الى حضرة نور الأنوار ، ضمن رسالتين في الحكمة المتعالية والفكر الروحي ، حققهما وعلق عليهما وقدم لهما الدكتور صالح عضيمه ، باريس ، ١٤٠٦هـ .

الشيرازي، مرتضى ـ شورى الفقهاء ، مؤسسة الفكر الاسلامي ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٤١١هـ .

(ص)

صدر المتألهين- الشواهد الربوبية ، مقدمة وتصحيح وتعليق سيد جلال الدين اشتياني ، مركز نشر دانشگاهي ، الطبعة الثانية .

- اسرار الآيات ، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي ، انتشارات انجمن اسلامي حكمت وفلسفه ايران ، ١٤٠٢هـ .

- مفاتيح الغيب ، تقديم وتصحيح محمد خواجوي ، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي .

- المبدأ والمعاد ، مقدمة وتصحيح سيد جلال الدين اشتياني ، انجمن حكمت وفلسفه ايران ، ١٩٧٦م .

- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ، مع تعليقات ملا هادي السبزواري والسيد محمد حسين الطباطبائي ، دار احياء التراث العربي في بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨١م .

- شرح اصول الكافي ، طبعة حجرية قديمة .

- شرح الهداية الأثيرية ، طبعة حجرية قديمة ، ١٣١٣هـ .

- رسائل فلسفي ، مقدمة وتعليق وتصحيح سيد جلال الدين اشتياني ، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي في قم ، الطبعة الثانية .

- عرشيه ، تصحيح وترجمة فارسية بقلم غلام حسين آهني ، كتابفروشي شهريار في اصفهان ، ١٣٤١هـ .ش .

- كسر أصنام الجاهلية ، حققه وقدم له محمد تقي دانش بژوه ، مطبعة جامعة طهران ، ١٣٤٠هـ .ش .- ١٩٦٢م .

- تفسير القرآن الكريم ، انتشارات بيدار في قم ، تصحيح محمد خواجوي .

- ايقاظ النائمين ، مقدمة وتصحيح الدكتور محسن مؤيدي ، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي ، ١٩٨٢م .

- المظاهر الإلهية ، تحقيق وتقديم وتعليق سيد جلال الدين اشتياني ، چابخانه خراسان في مشهد .

الصدر، محمد باقر- المعالم الجديدة للأصول ، مكتبة النجاح في طهران ، الطبعة الثانية .

- بحوث في علم الأصول ، تحرير محمود الهاشمي ، المجمع العلمي للأمام الصدر ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٥هـ .

- دروس في علم الأصول ، دار الكتاب اللبناني- دار الكتاب المصري ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٨م .

- الفتاوي الواضحة ، دار التعارف في بيروت ، الطبعة السابعة ، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م .

الصدوق، أبو جعفر القمي- من لا يحضره الفقيه ، مقدمة السيد حسن الموسوي الخرسان ، دار الكتب الاسلامية في طهران .

- من لا يحضره الفقيه ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات في بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م .

(ط)

طه، يس سويدي- مختصر صفوة البيان في شرح منهاج الوصول الى علم الأصول ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٣٩٣هـ- ١٩٧٣م .

الطالقاني، ملا نعيم- أصل الأصول ، مقدمة وتصحيح وتعليق سيد جلال الدين أشتياني ، طبعة طهران .

الطباطبائي، محمد حسين- بداية الحكمة ، دار المصطفى في بيروت ، الطبعة الثانية .

- نهاية الحكمة ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم ، ١٤٠٤هـ .

الطريحي، محمد قاسم- ابن سينا ، بحث وتحقيق ، مطبعة الزهراء في النجف ، ١٣٦٩هـ- ١٩٤٩م .

الطوسي، أبو جعفر ـ الاقتصاد في الاعتقاد ، منشورات مكتبة جامع چهلستون في طهران .

ـ عدة الأصول ، تحقيق محمد مهدي نجف ، مؤسسة آل البيت ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م .

ـ الرسائل العشر ، تقديم واعظ زادة الخراساني ، مؤسسة النشر الاسلامي لجماعة المدرسين في قم .

ـ تمهيد الأصول في علم الكلام ، انتشارات دانشگاه طهران ، ١٣٦٢هـ .ش .

ـ المبسوط في فقه الامامية ، تصحيح وتعليق محمد تقي الكشفي ، المكتبة المرتضوية ، الطبعة الثانية في ايران ، ١٣٨٧هـ .

ـ الاستبصار ، دار الكتب الاسلامية في طهران ، الطبعة الثالثة ، ١٣٩٠هـ .

ـ تهذيب الأحكام ، تقديم السيد حسن الخرسان ، دار الكتب الاسلامية في طهران ، الطبعة الثالثة ، ١٣٩٠هـ .

ـ النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ، تقديم آغا بزرك طهراني ، انتشارات قدس محمدي في قم .

الطوسي، نصير الدين ـ تلخيص المحصل ، انتشارات مؤسسة مطالعات اسلامي .

ـ مصارع المصارع ، تحقيق حسن المعزي ، نشر مكتبة المرعشي في قم ، ١٤٠٥هـ .

الطوفي، نجم الدين الحنبلي ـ رسالة في رعاية المصلحة ، نُشرت خلف كتاب (مصادر التشريع فيما لا نص فيه) لخلاف ، نفس المعطيات السابقة .

(ع)

العاملي، بهاء الدين ـ الكشكول ، تقديم محمد بحر العلوم ، دار الزهراء في بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م .

العاملي، الحر ـ وسائل الشيعة ، المكتبة الاسلامية في طهران .

ـ الفوائد الطوسية ، المطبعة العلمية في قم ، ١٤٠٣هـ .

العاملي، حسن بن زين الدين ـ معالم الدين وملاذ المجتهدين ، اخراج وتحقيق وتعليق عبد الحسين محمد علي بقال ، منشورات مكتبة الداوري في قم .

عبد الرزاق، مصطفى ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثالثة ، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م .

عبد القادر، ماهر ـ مشكلات الفلسفة .

عبدة، محمد ـ المساواة بين الرجال والنساء ، منبر الحوار ، عدد ٨ ، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م .

العراقي، محمد عاطف ـ النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف في مصر ، ١٩٦٨م .

العطار ـ تذكرة الأولياء .

العفيفي، أبو العلا ـ فصوص الحكم والتعليقات عليه ، دار احياء الكتب العربية ، ١٣٦٥هـ ـ ١٩٤٦م .

عليان، عرسان ـ العقل عند الشيعة الامامية ، مطبعة دار السلام في بغداد ، الطبعة الاولى ، ١٩٧٣م .

العلي، صالح احمد ـ دراسات في تطور الحركة الفكرية في صدر الاسلام ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م .

عمارة، محمد ـ رسائل العدل والتوحيد ، دراسة وتحقيق محمد عمارة ، دار الشروق ، ط١ ، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م .

ـ هل يجوز الاجتهاد . . . مع وجود النص؟! / منبر الحوار ، عدد ١٣ ، ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م .

العوا، عادل ـ منتخبات اسماعيلية ، تحقيق الدكتور عادل العوا ، مطبعة الجامعة السورية ، ١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٨م .

عويس، منصور محمد محمد ـ ابن تيمية ليس سلفياً ، دار النهضة العربية في القاهرة ، الطبعة الاولى ، ١٩٧٠م .

عياد، احمد توفيق ـ التصوف الاسلامي/ تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٠م .

(غ)

الغراب، محمود محمود ر ـ الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي ، دار الفكر في دمشق .

الغزالي، ابو حامد ـ مقاصد الفلاسفة ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، دار المعارف في مصر ، ١٩٦١م .

ـ تهافت التهافت ، دار المعارف في مصر ، الطبعة الخامسة .

ـ جواهر القرآن ، دار الآفاق الجديدة في بيروت ، الطبعة الرابعة ، ١٩٧٩م .

ـ فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، الطبعة الاولى ، ١٣٨١هـ ـ ١٩٦١م ، دار احياء الكتب العربية .

ـ المستصفى من علم الاصول ، بحاشيته (فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في اصول الفقه) ، المطبعة الأميرية في مصر ، الطبعة الاولى ، ١٣٢٢هـ .

ـ احياء علوم الدين ، وبهامشه كتاب (تعريف الاحياء) لعبد القادر با علوي ، وكتاب (عوارف المعارف) للسهروردي .

ـ المقصد الأسنى ، مكتبة المعاهد العلمية بالصنادقية في مصر .

ـ الاقتصاد في الاعتقاد ، دار الأمانة في بيروت ، ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٩م .

ـ ميزان العمل ، حققه وقدم له الدكتور سليمان دنيا ، دار المعارف في مصر ، الطبعة الاولى ، ١٩٦٤م .

ـ فرائد اللآلي ، نشر فرج الله ذكي الكردي في مصر ، ١٣٤٣هـ ـ ١٩٢٤م .

ـ القصور العوالي ، دار الطباعة المحمدية بالأزهر ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م .

ـ الجواهر الغوالي ، مطبعة السعادة في مصر ، الطبعة الاولى ، ١٣٥٣هـ ـ ١٩٣٤م .

ـ مشكاة الأنوار ، تحقيق وتقديم الدكتور أبي العلا عفيفي ، نشر الدار القومية في القاهرة .

ـ المنقذ من الضلال ، حققه وقدم له جميل صليبا وكامل عياد ، الطبعة الخامسة ، مطبعة الجامعة السورية ، ١٩٥٦م .

غني، قاسم ـ تاريخ التصوف في الاسلام ، ترجمه عن الفارسية صادق نشأت ، مكتبة النهضة المصرية في القاهرة ، ١٩٧٢م .

(ف)

الفارابي ـ آراء أهل المدينة الفاضلة ، تقديم وتحقيق البير نصري نادر ، المطبعة الكاثوليكية في بيروت ، ١٩٥٩م .

ـ كتاب الملة ونصوص أخرى ، تحقيق وتقديم محسن مهدي ، دار المشرق ـ المطبعة الكاثوليكية في بيروت ، ١٩٨٦م .

ـ الجمع بين رأيي الحكيمين ، تقديم وتحقيق البير نصري نادر ، المطبعة الكاثوليكية في بيروت ، ١٩٦٠م .

ـ الجمع بين رأيي الحكيمين ، تقديم وتعليق الدكتور البير نصري نادر ، الطبعة الثانية ، دار المشرق ـ المطبعة الكاثوليكية في بيروت ، ١٩٨٦م .

ـ السياسة المدنية ، تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور فوزي متري نجار ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦٤م .

ـ احصاء العلوم ، تصحيح وتقديم وتعليق عثمان محمد أمين ، مطبعة السعادة في مصر ، ١٩٥٠هـ ـ ١٩٣١م .

ـ الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية ، تصحيح الشيخ فريد ، خ . ديتريصي ، طبع في مدينة ليدن .

ـ رسائل الفارابي ، الطبعة الاولى ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن في الهند ، ١٣٤٥هـ ـ ١٩٢٦م .

ـ تحصيل السعادة ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ، ١٣٤٥هـ .

فخري ، ماجد ـ أرسطو طاليس ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٥٨م .

ـ السهروردي ومآخذه على المشّائين العرب ، ضمن الكتاب التذكاري لشيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي ، نفس المعطيات السابقة .

فراك، فيليب ـ فلسفة العلم ، ترجمة الدكتور علي علي ناصف ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٣م .

فرج، سهيل ـ الخطاب الفلسفي المعاصر ، اشكالية العقل والعلم والايمان ، في : الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٨م .

الفيلالي، مصطفى ـ تقرير تجميعي : الصحوة الدينية الاسلامية : خصائصها ، أقوالها ، مستقبلها . ندوة الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٩م .

(ق)

قاسم، محمد ـ دراسات في الفلسفة الاسلامية ، الطبعة الثالثة .

القاشاني، عبد الرزاق ـ اصطلاحات الصوفية ، تحقيق وتعليق الدكتور محمد كمال ابراهيم جعفر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨١م .

القشيري، عبد الكريم بن هوازن ـ الرسالة ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف ، دار الكتب الحديثة في القاهرة .

ـ لطائف الاشارات ، قدم له وحققه وعلق عليه الدكتور ابراهيم بسيوني ، صدّر له الاستاذ حسن عباس زكي ، دار الكاتب العربي في القاهرة .

القفطي ـ اخبار العلماء بأخبار الحكماء ، نشر مكتبة المثنى في بغداد .

قمير، يوحنا ـ اصول الفلسفة العربية ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٥٨م .

ـ اخوان الصفاء ، ضمن سلسلة (فلاسفة العرب ٧) ، دار المشرق ـ المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٨٦م .

القونوي ـ اعجاز البيان في تأويل أم القرآن ، دراسة وتحقيق عبد القادر احمد عطا (الذي أوسمه بالتفسير الصوفي للقرآن) .

ـ مرآة العارفين مع ترجمة انجليزية لسيد حسن عسكري ، لندن .

ـ مراتب الوجود ، المنشور بعضه ضمن كتاب (الانسان الكامل) لبدوي ، نفس المعطيات السابقة .

(ك)

الكاشاني، الفيض ـ الأصول الأصيلة ، سازمان چاپ دانشگاه في ايران ، ١٣٩٠هـ .

ـ رسالة الحق المبين ، وهي ملحقة خلف الأصول الأصيلة .

ـ تفسير الصافي ، تقديم وتصحيح وتعليق الشيخ حسين الاعلمي للمطبوعات في بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٧٩م .

ـ كلمات مكنونة ، تصحيح وتعليق عزيز الله الفوجاني ، انتشارات فراهاني في طهران .

ـ تسهيل السبيل بالحجة في انتخاب كشف المحجة لثمرة المهجة ، تحقيق مؤسسة آل البيت لاحياء التراث ـ مؤسسة البحوث والتحقيقات الثقافية في طهران ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٧هـ .

كرم، انطون غطاس ـ اعلام الفلسفة العربية ، مع كمال اليازجي ، لجنة التأليف المدرسي في بيروت ، ط ٢ ، ١٩٦٤م .

الكرماني ـ راحة العقل ، تحقيق وتقديم محمد كامل حسين ومحمد مصطفى حلمي ، دار الفكر العربي في القاهرة .

ـ رسالة اسبوع دور الستر ، ضمن اربع رسائل اسماعيلية ، نفس المعطيات السابقة .

الكليني ـ اصول الكافي ، دار الكتب الاسلامية في طهران ، تصحيح وتعليق علي اكبر الغفاري ، الطبعة الثالثة ، ١٣٨٨هـ .

الكندي ـ رسائل الكندي الفلسفية ، حققها وقدم لها محمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار الفكر العربي في مصر ، ١٣٦٩هـ ـ ١٩٥٠م .

ـ كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى ، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور احمد فؤاد الأهواني ، دار احياء الكتب العربية في القاهرة ، الطبعة الاولى ، ١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٨م .

كوربين، هنري ـ تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي ، راجعه وقدم له الامام موسى الصدر والأمير عارف تامر ، منشورات عويدات في بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٦٦م .

ـ السهروردي الحلبي مؤسس المذهب الاشراقي ، في : شخصيات قلقة في الاسلام لبدوي ، نفس المعطيات السابقة .

الكوفي، جابر بن حيان ـ مختار رسائل جابر بن حيان ، عني بتصحيحها ونشرها المستشرق كراوس ، مكتبة الخانجي ، ١٣٥٤هـ .

الكيلاني ـ رسالة تحفه ضمن رسائل فلسفي ، انتشارات انجمن اسلامي حكمت وفلسفة ايران ، تعليق وتصحيح سيد جلال الدين اشتياني .

(ل)

اللاهيجي، ملا محمد جعفر ـ شرح رسالة المشاعر ، مقدمة وتصحيح وتعليق سيد جلال الدين اشتياني ، نشر مكتب الاعلام الاسلامي في طهران .

(م)

ماسنيون ـ اخبار الحلاج ، طبعة السوربون في باريس ، ١٩٥٧م .

مالك : انظر ابن أنس

مجاهد ـ تفسير مجاهد ، قدم وحقق وعلق حواشيه عبد الرحمن طاهر بن محمد السورتي ، المنشورات العلمية في بيروت .

المحاسبي، الحارث بن أسد ـ العقل ، في : العقل وفهم القرآن ، تقديم وتحقيق حسين القوتلي ، دار الكندي ـ دار الفكر ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م .

محمد، يحيى ـ الأسس المنطقية للاستقراء بحث وتعليق ، طبعة قم ، ١٩٨٥م .

ـ منطق الاحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الكلامي ، دراسات شرقية ، العددان التاسع والعاشر ، ١٩٩١م .

ـ موقف الفلاسفة الاسلاميين من ظواهر الشريعة ، مجلة العالم ، العدد (٣٨٣) ، لندن ، ١٩٩١م .

ـ الجابري والقطيعة المزعومة بين الفكر المغربي والمشرقي ، مجلة الفكر العربي ، العدد (٧٦) ، سنة ١٩٩٤م .

ـ عقل عربي أم اسلامي؟ مجلة الفكر الجديد ، العدد (٩) ، سنة ١٩٩٤م .

ـ الفصل بين ابن سينا وأرسطو في مشروع الجابري وهم أم حقيقة أم . . .؟! ، مجلة الوحدة في المغرب ، العدد (١٠٦) ، سنة ١٩٩٤م .

ـ جدلية الخطاب والواقع (مخطوط لم ينشر بعد) .

محمود، زكي نجيب ـ جابر بن حيان ، مكتبة مصر .

محمود، عبد القادر ـ الفلسفة الصوفية في الاسلام ، دار الفكر العربي في مصر ، الطبعة الاولى ، ١٩٦٦م ـ ١٩٦٧م .

ـ الفكر الصوفي في السودان ، مصادره وتياراته وألوانه ، دار الفكر العربي ، الطبعة الاولى ، ١٩٦٨ ـ ١٩٦٩ .

مخول، نجيب ـ الغزالي وابن رشد ، ضمن سلسلة مباحث في الفلسفة العربية (١) ، توزيع مكتبة انطوان في بيروت ، سنة الطبع ، ١٩٦٢م .

مدكور، ابراهيم ـ بين السهروردي وابن سينا ، الكتاب التذكاري لشيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي ، نفس المعطيات السابقة .

المرتضى، الشريف علم الهدى ـ أمالي المرتضى ، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ، قم ١٤٠٣هـ .

ـ تنزيه الأنبياء ، منشورات الشريف الرضي في قم .

ـ رسائل الشريف المرتضى ، اعداد مهدي رجائي ، تقديم واشراف احمد الحسيني ، نشر دار القرآن الكريم في قم ، ١٤٠٥هـ .

مروة، حسين ـ النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ، دار الفارابي في بيروت ، الطبعة السادسة ، ١٩٨٨م .

مطهري، مرتضى ـ مبدأ الاجتهاد في الاسلام ، ترجمة جعفر صادق الخليلي ، مؤسسة البعثة في طهران ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٧هـ .

ـ شرح المنظومة ، ترجمة عبد الجبار الرفاعي ، مؤسسة البعثة للنشر ، الطبعة الأولى ، ١٤١٣هـ .

المظفر، محمد حسين ـ علم الامام ، المطبعة الحيدرية في النجف ، الطبعة الاولى ، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥م .

المظفر، محمد رضا ـ اصول الفقه ، دار النعمان في النجف ، الطبعة الثانية ، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م .

مغنية، محمد جواد ـ فقه الامام جعفر الصادق ، انتشارات قدس محمدي في قم .

ـ اصول الاثبات في الفقه الجعفري ، دار العلم للملايين في بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٦٤م .

المفيد، أبو المنتهى احمد بن محمد ـ شرح الفقه الأكبر ، ضمن الرسائل السبعة في العقائد ، دار المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن في الهند ، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م .

المفيد، أبو عبد الله محمد العكبري ـ أوائل المقالات ، مكتبة الداوري في قم .

ـ شرح عقائد الصدوق ، أو (تصحيح الاعتقاد) ، وهو ملحق خلف أوائل المقالات .

ـ النكت الاعتقادية ، طبعة طهران .

المطهر ـ التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، مطبعة الدولة في استانبول ، ١٩٣٤م .

(ن)

النائيني، محمد حسين الغروي ـ فوائد الأصول ، حرّره محمد علي الكاظمي الخراساني ، تعليق ضياء الدين العراقي ، مؤسسة النشر الاسلامي في قم ، ١٤٩٦هـ .

النجفي، محمد حسن ـ جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام ، دار الكتب الاسلامية ، طهران ، ١٣٦٧هـ .ش .

النراقي، محمد مهدي ـ قرة العيون ، مقدمة وتعليق وتصحيح سيد جلال الدين اشتياني ، انتشارات دانشگاه فردوسي ، مشهد .

النشار، علي سامي ـ نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، دار المعارف ، الطبعة السابعة ، ١٩٧٧م .

نعمة، عبد الله ـ فلاسفة الشيعة ، منشورات دار مكتبة الحياة في بيروت .

(هـ)

الهروي ـ كتاب الأربعين في دلائل التوحيد ، حققه وعلق عليه وأخرج أحاديثه الدكتور علي بن محمد بن ناصر الفقيهي ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م .

الهمداني، القاضي عبد الجبار ـ شرح الاصول الخمسة ، تعليق الامام احمد بن الحسين بن أبي هاشم ، حققه وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة في مصر ، الطبعة الاولى ، ١٩٦٥م .

ـ متشابه القرآن ، تحقيق الدكتور عدنان محمد زوزور .

ـ المجموع في المحيط بالتكليف ، نشر وتصحيح الأب جين يوسف اليسوعي ، المطبعة الكاثوليكية في بيروت .

ـ فرق وطبقات المعتزلة ، دار المطبوعات الجامعية ، ١٩٧٢م .

ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل ، تحقيق أبي العلا عفيفي ، مراجعة الدكتور ابراهيم مدكور ، اشراف طه حسين ، الدار المصرية للتأليف والترجمة .

(و)

الوليد، علي بن محمد ـ رسالة جلال العقول وزبدة المحصول ، ضمن منتخبات اسماعيلية ، نفس المعطيات السابقة .

(ي)

اليازجي، كمال ـ اعلام الفلسفة العربية ، مع انطون غطاس كرم ، نفس المعطيات السابقة .

اليافعي، أبو محمد عبد الله بن أسعد الشافعي ـ مرهم العلل المعضلة في رفع الشبه والرد على المعتزلة (لم يكتب مكان طبعه ولا سنة نشره) .

يفوت، سالم ـ ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٦ .

مدخل الى فهم الاسلام

يعنى هذا الكتاب بمعالجة فهم الاسلام عقيدة وشريعة بطريقة منهجية مستحدثة . ويرى المؤلف ان مشكلتنا الحضارية من حيث الاساس هي مشكلة فهم قبل أي اعتبار آخر وهي مشكلة معقدة يحاول تفكيكها عبر منهج مستحدث اطلق عليه علم الطريقة لفهم الخطاب او الشريعة .

وبهذا المنهج يتجاوز المؤلف الاطروحات المذهبية والايديولوجية ويحولها إلى أطر ابستيمية بعضها ينفتح على البعض الآخر ضمن دوائر معرفية

وبموجب «علم الطريقة» اصبح من الممكن البحث عن مناهج جديدة تناسب حل مشكلة الفهم دون الانغلاق على ما احتضنه التراث خاصة وانها اصبحت تسير في طريق مسدود لعدم اخذها باشكالية الواقع في عين الاعتبار .

إن التعرف على علم الطريقة يساعد ولا شك على معرفة نقاط القوة والضعف في مناهج الفهم للاسلام ، كما ويساعد في تجنب ما يقع به الكثير من أهل الاختصاص فضلاً عن الأتباع في حُفَر التناقض والتلفيق نتيجة عدم الالتفات إلى الأسس والأصول القبلية لطرق الفهم ، كما هو مبيّن في هذا الكتاب .